Palästina.
Landesgeographisch.

Landesgeographisch betrachtet bildet Palästina mit dem nördlich benachbarten Syrien und dem südlich angrenzenden Sinaigebiet die Nordgrenze des arabischen Kontinents gegen das Mittelmeer. Die arabische Halbinsel selbst ist eine gewaltige Hochlandswüste, etwa viermal so groß wie Deutschland. Das Binnenland ist infolge des heißen Wüstenklimas fast vollkommen unbewohnbar. Die Küsten hingegen sind fruchtbar. Palästina bildet einen schmalen von Norden nach Süden ziehenden Landstreifen zwischen Meer und Wüste. Seine Westgrenze ist das Mittelmeer, seine Ostgrenze das heiße Sandmeer der syrischen Wüste, d. h. jene Zone, an der die befruchtenden Einflüsse des feuchten Seeklimas aufhören, und die trocken heiße, unfruchtbare Binnenlandwüste, die syrische Wüste, beginnt. Die Länge dieses Landstreifens beträgt etwa 150 bis 200 km. Die geographische Architektur Palästinas ist so einfach und charakteristisch wie kaum irgendeine andere und läßt sich folglich außerordentlich leicht auf ein Schema bringen (s. Abb.). In seiner Längslinie wird das Land von einem Gebirge durchzogen, das es in drei Zonen teilt: die Mittelzone, das Gebirge und je eine fruchtbare Ebene: Westlich die Küstenebene zwischen Gebirge und Meer, östlich eine ebensolche fruchtbare Zone zwischen Gebirge und Wüste.

Diese Drei-Teilung erfährt eine nochmalige Unterteilung, indem das Gebirge über seiner vulkanisch-feuerflüssigen Unterlage, die den Druck des Gebirges nicht aushielt, mit seinen höchsten und schwersten Teilen eingebrochen ist. Es hat sich ein, wenn man so sagen darf, vulkanischer Gletscherspalt gebildet. Das palästinensische Gebirge ist ein Gebirge, das paradoxerweise keinen Höhenkamm besitzt, sondern im Gegenteil anstelle seines Kamms einen Riß trägt, einen tiefen, bis unter das Niveau der Ebene hinabreichenden Erdriß. Durch diesen ergießt sich das Gebirgswasser von Norden, von der 3000 m-Höhe des Hermongletschers, in Gestalt eines Flusses nach Süden. Dieser Fluß ist der **Jordan**, und der große Gebirgsriß wird die Jordansenke oder das Jordantal genannt. Das Jordantal bildet die Mittellinie des Landes, das also aus fünf einander spiegelbildartig gegenüberstehenden Teilen besteht: Meer, Küstenebene, Gebirge — Jordantal — Gebirge, transjordanische Ebene, Wüste.

Der gegen das Meer gerichtete wertvollere Teil wird als Palästina im engeren Sinn bezeichnet. Die jenseits des Jordans liegende, an die Wüste grenzende Hälfte wird das Jenseitsland, Transjordanien genannt. Transjordanien ist ein großes Landgebiet mit natürlicher Fruchtbarkeit, das aber durch das Doppelgebirge Palästinas vom Weltverkehr abgeschnitten und daher fast vollkommen verödet ist. Es ist praktisch genommen menschenleer und gehört zu den dünnst bevölkerten fruchttragenden Ländern der Welt. Es ist ein „Land mit Zukunftsmöglichkeiten", denn der Boden wartet eigentlich nur auf Menschen, die ihn bebauen, und seit dem Kriege fährt die Hedschasbahn ungefähr an der Grenze zwischen dem transjordanischen Steppenlande und der syrischen Wüste von Norden nach Süden als eine wichtige Verkehrsader, die eine Erschließung leicht ermöglicht.

Palästina selbst setzt sich aus drei Streifen zusammen: der Jordansenke, dem Gebirge, der Küstenebene. Die Nord-Südlänge des Landes beträgt knapp 500, seine Breite durchschnittlich 100 km (im Norden weniger, im Süden mehr).

Die Angaben der einzelnen Autoren über die Größe Palästinas sind verschieden, je nachdem ob sie die natürliche oder die derzeitig sehr willkürlich gezogene Mandatsgrenze angeben, ob sie Transjordanien als Teil Palästinas betrachten oder aber nur das Land zwischen Jordan und Mittelmeer berechnen. Auch die Nord-Südgrenze, namentlich aber die Südgrenze wird sehr verschieden angegeben, da eine natürliche Abgrenzung zwischen Palästina und der Sinai-Halbinsel nicht vorhanden ist. Hält man sich an mittlere Zahlen, so kann man den Flächeninhalt des Landes mit ungefähr 35 000 qkm angeben und erhält damit ein Gebiet, das etwas größer ist als die Flächenausdehnung Hollands oder Belgiens, von denen jedes rund 30 000 qkm groß ist. Die rein zahlenmäßige Betrachtung Palästinas ist aber an sich wertlos und jeder Vergleich mit einem westeuropäischen Staat unmöglich, da Palästina teils aus natürlichen Ursachen große Strecken unfruchtbaren Landes besitzt, vor allem aber durch jahrhundertelange Mißwirtschaft einen bedeutenden Teil seines einst und künftig wieder kulturfähigen Landes eingebüßt hat und heute stark „verkarstet" ist.

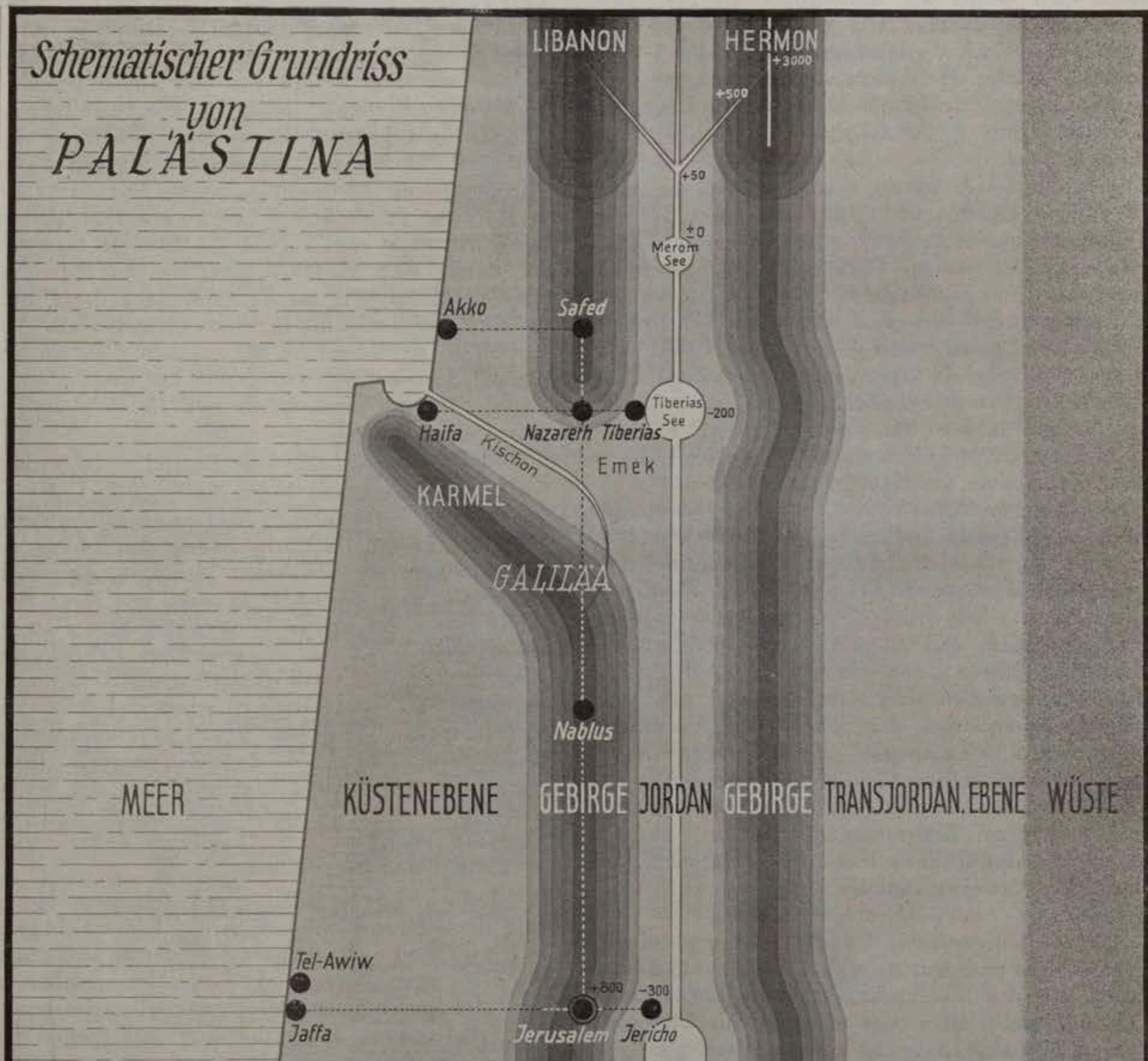
Jordan und Jordantal gehören unstreitig zu den geographisch interessantesten Punkten des Erdballs. Kein Fluß von Bedeutung durchströmt auf einem so kurzen Lauf ein so tiefes Gefälle, so verschiedene Klimata und findet ein so merkwürdiges Ende wie er. Er entspringt an der Nordgrenze Palästinas in 3000 m Höhe im Eis des Hermongletschers. In 500 m Höhe tritt seine Quelle aus dem Gestein hervor. In 50 m Höhe vereinigt sie sich mit zwei anderen Quellen zu einem Flüßchen, das genau in Höhe des Meeresspiegels die politische Nordgrenze des heutigen Palästina in einem kleinen von Sümpfen umgebenen See, dem **Merom-** oder **Hule-See** erreicht (s. Sbl. 75/76 Palästina, Landschaftsbilder, Abb. 3). Nunmehr folgt der Fluß jenem tiefen Gebirgseinschnitt, der als Folge eines vulkanischen Einbruchs das palästinensische Gebirge in seiner ganzen Länge wie mit einem scharfen Messer zerschnitten hat und als langer Graben die Jordansenke bildet. Vom Meromsee fällt die Jordansenke steil unter das Niveau des Meeresspiegels hinab, so steil, daß schon nach 20 km eine Tiefe von 200 m erreicht wird. Hier erweitert sich der Graben und bildet den bekannten **Tiberias-See** (s. Sbl. 75/76 Palästina, Landschaftsbilder Abb. 1), so genannt nach der von Herodos Antipas begründeten Stadt Tiberias, biblisch Kinerethsee, im Neuen Testament See Genezareth, an dessen Ufern z. B. das Kapernaum des Neuen Testaments liegt. Der Tiberias-See ist ungefähr 20 km lang und 12 km breit und bildet höchstwahrscheinlich den mit Geröll verschütteten und nunmehr mit Wasser gefüllten Krater eines ehemaligen

Vulkans. Als letzte sozusagen zahm gewordenen Reste der vulkanischen Tätigkeit sprudeln an den Ufern aus den Felsen die berühmten heißen Quellen von Tiberias hervor. Diese Quellen besitzen eine energische Heilkraft gegen rheumatische und gichtische Leiden und würden, wenn man sie in modernem Sinn ausbeutet, die Stadt Tiberias zu einem bedeutenden Badeort erheben, zumal die Landschaft durch eine ungewöhnliche Schönheit ausgezeichnet ist. Ein tiefblauer See wird von purpurroten Bergen umsäumt, in den Einschnitten der Täler grünt und blüht eine tropische Vegetation, und als gigantische Kulisse sieht man im Norden das Massiv des Hermon mit seinen schneebedeckten Höhen. An der Südspitze des Sees fließt der Jordan, nunmehr ein ansehnlicher Fluß, wieder hervor und strömt durch das lange grabenartige Jordantal 100 km südwärts. Auf diesem Weg fällt das Fluß- und Talniveau genau wie auf dem kurzen oberen Weg zwischen dem Merom- und dem Tiberiassee um abermals 200 m, so daß der Jordan am südlichen Ende des Jordantals die Tiefe von 400 m unter dem Meeresspiegel erreicht. Hier mündet er bei der heute recht unansehnlichen, aber von üppiger Pflanzenpracht malerisch umsäumten Stadt Jericho in das Tote Meer, das seinen Namen mit Recht trägt, da in ihm keine Geschöpfe leben, weil sein Wasser das konzentrierteste Salzwasser aller natürlichen Seegewässer darstellt (s. Sbl. 62/63, Das Tote Meer). Da das Jordantal sich bis zu 400 m Tiefe einsenkt und beiderseits von steilen Felsenbergen bis 1000 m Höhe wie von Mauern begrenzt wird, bildet es den heißesten Teil Palästinas. Ein wahrhaft tropisches Klima von Treibhauscharakter herrscht in ihm, und es könnte bei geeigneter Kultivierung eine wichtige Anbaufläche für tropische Gewächse, z. B. Bananen, Ananas, Baumwolle, bieten. Zu dauerndem Aufenthalt ist die Jordansenke für Europäer während des Sommers nicht geeignet. Aber die Ost-West-Entfernungen sind in Palästina nicht groß, die Berge mit ihrem viel gemäßigterem Klima sind ganz nah und die Menschen, die in der Niederung arbeiten, müßten unter Verwendung moderner Verkehrsanlagen auf den rechts und links des Flusses aufsteigenden Höhen wohnen, wie es die Mönche der dort in den Felsen eingebauten Gebirgsklöster tun. Die Durchführung solcher Maßnahmen wäre um so leichter, als das starke Gefälle des Jordans, dem der Fluß seinen Namen verdankt, (Jordan = der Herabsteigende), eine leicht ausnutzbare Quelle der Wasserkraft darstellt. Durch die im Bau befindlichen Ruthenbergstationen werden die Wasserkräfte des Jordans und eines seiner Nebenflüsse, des Jarmuk, nutzbar gemacht und werden nach ihrer Fertigstellung tatsächlich, wie dies jetzt schon zum Teil der Fall ist, Palästina in großzügiger Weise mit elektrischer Kraft versorgen und alsdann auch die Möglichkeit bieten, die ungehobenen chemischen Schätze des Toten Meeres auszubeuten.

Das westlich an den Jordan angrenzende Gebirge, das die südliche Fortsetzung des in Syrien sich erhebenden Libanons bildet, ist wie alle Gebirge des Mittelmeerbeckens vulkanischen Ursprungs. Vulkanisch ist ja auch der Bruchgraben des Jordantals und vulkanisch das Tote Meer, das in der Bibel Asphaltsee genannt wird. Der Untergang von Sodom und Gomorrha in der Südgegend des Toten Meeres wird in der Bibel naturgetreu als ein vulkanisches Ereignis geschildert. Wenn auch die vulkanische Tätigkeit heute in Palästina selbst erloschen ist, so wird es doch noch wie alle gebirgigen Mittelmeergebiete zu Zeiten von Erdbeben heimgesucht, unter denen auch in jüngster Zeit einige Gebiete wie z. B. Jerusalem gelitten haben. Das Gebirge erhebt sich bis zu 1000 m Höhe und besitzt ein dieser Höhe entsprechendes Gebirgsklima. Jerusalem liegt auf der Höhe der judäischen Berge rund 850 m über dem Meeresspiegel. Wie in allen Gebirgsorten fallen die Temperaturen gegen Abend stark ab und sinken in der Winterszeit bis unter den Nullpunkt, und dementsprechend sind vereinzelte Schneefälle im Winter in Jerusalem nicht ganz ungewöhnlich, während die Menschen in den Ebenen Palästinas den Schnee kaum kennen. Die Jahreszeiten sind im palästinensischen Klima wesentlich schärfer gegeneinander abgegrenzt als in den nördlichen Breiten der gemäßigten Zone. Die Winterszeit setzt im Spätherbst ziemlich unvermittelt ein und währt als sogenannte Regenperiode bis Anfang April. Während dieser Regenperiode regnet es im Oktober etwa an 3 Tagen, im November an 7 Tagen und von Dezember bis April allmonatlich an ca. 10 Tagen. Das Wetter ist während dieser Zeit empfindlich kühl, die Regenfälle sind von einer in Deutschland kaum bekannten Stärke und Dauer, und die Regenmengen sind so groß, daß die Jahresmengen Deutschlands erreicht werden. Von April bis Oktober regnet es sozusagen gar nicht, nur noch im Mai durchschnittlich einmal. Während des ganzen Sommers jedoch fällt infolge der Nähe des Meeres und der von Mittag bis Abend landeinwärts wehenden Seewinde in den frühen Morgenstunden ein starker Tau, jener Tau, um den das Volk in dem berühmten „Tal"gebet bittet. Diesem Tau verdankt Palästina seine Bewohnbarkeit; ohne ihn wäre es eine Wüste wie das Binnenland. Er netzt und erhält die Pflanzen während der Trockenperiode.

Im Gegensatz zu dem nachmittags wehenden Seewind streicht während der Nacht und in den frühen Morgenstunden über Palästina Landwind, der Trockenheit und Wärme bringt. Durch dieses, man möchte sagen, Wiegenspiel zwischen Seeklima und Wüstenklima sind die schroffen Temperaturunterschiede Palästinas zwischen Tag und Nacht und Sommer und Winter bedingt. Durch den Temperatur- und Feuchtigkeitswechsel verwittert das Gestein der Gebirge stark. Im Sommer springt es, im Winter stürzen schäumende Gießbäche durch alle Ritzen des Gesteins und tragen die Berge ab. Das verwitternde Gestein wird, indem es zerkrümelt, zu fruchtbarer Erde. Die Hänge der Vulkane sind, wie es von den fruchtbaren Hängen des Vesuv und Aetna bekannt ist, sehr fruchtbar, und daher siedeln sich ja die Menschen, allen Gefahren zum Trotz, immer wieder an ihnen an. Aber das Land bedarf ganz besonders in Palästina, wo die Temperaturen so schroff wechseln und der Winterregen sich in wahren Wolkenbrüchen von stundenlanger Dauer ergießt, einer sorgsamen Pflege, da die Wasser sonst das Erdreich fortspülen und Geröll in die Täler tragen. Diese Pflege ist seit Jahrhunderten vernachlässigt worden,

und das Land ist fast in seinem gesamten Gebirgsgebiet verkarstet. Während die Juden, Römer und Araber der Blütezeit die kostbaren Berghänge, an denen Feigen, Wein und Oliven wuchsen, sorgsam terrassierten und für Abfluß des Winterwassers sorgten, sind die Anlagen im späten Mittelalter verkommen, und heute bietet das gebirgige Palästina in den meisten Gegenden ein Bild schauerlicher Verödung.



Die einst bewaldeten Höhen sind in der Mehrzahl kahl geworden, die Wiesenhänge sind fast überall von niedergegangenem Geröll durchsetzt, Wind und Wasser haben die Humusdecke fortgeschwemmt, und nur in den geschützten Talfurchen hat sich ein im Verhältnis zur Gesamtfläche spärliches Gartenland erhalten. Viele Jahrzehnte großzügiger Bodenbewirtschaftung und zäher Pionierarbeit werden nötig sein,

das verkarstete Gebirge durch Anlagen von Terrassen und Entsteinung der Wiesen wieder in den Zustand seiner ehemaligen Fruchtbarkeit zurückzuführen.

Vom Binnengebirge Palästinas streckt sich im Norden ein vereinzelter Höhenzug von etwa 600 m Höhe quer durch die Küstenebene bis zum Meer vor und bildet durch seinen in die See ragenden Felsrücken die einzige geschützte Küstenbucht Palästinas. Es ist dies der Karmel, zu dessen Füßen in der geschützten Bucht die Stadt Haifa liegt. Im Gegensatz zum größtenteils verkarsteten Binnengebirge hat sich der Karmel durch die Gunst des Seeklimas, in das er hineinreicht, im Schmuck seiner Bewaldung erhalten und muß neben dem Tiberiassee als der zweite geographische Glanzpunkt Palästinas bezeichnet werden. Haifa am Fuß des bewaldeten Karmel, an der Küste des blauen Meeres, gehört unstreitig zu den schönsten Städten des Mittelmeeres. Vom Karmel gegen Süden geschützt liegt landeinwärts eine weite Ebene, die Ebene Jesreel, heute der Emek, das Tal, genannt. Jahrhunderte hindurch vernachlässigt, bildete die einst fruchtbare Flur ein gefürchtetes Sumpfgebiet, das durch die Sumpfkrankheiten, vor allem die Malaria, unbewohnbar war und selbst den heroischen Versuchen christlicher Mönche, hier zu Füßen des hochgelegenen Nazareth und am Abhang des Himmelfahrtberges Tabor Kolonien zu gründen, widerstand. Die zionistische Organisation erwarb durch einen großzügigen Kauf den gesamten Sumpfkomplex, und es gelang den jüdischen Kolonisten, die Ebene unter schweren Opfern an Arbeit und Menschenleben zu entsumpfen und zu kolonisieren. Heute wird der Emek von Autostraßen europäischen Charakters durchschnitten, Reihen von hochwachsenden Chausseebäumen geben dem fruchtbaren Gelände die Note einer deutschen Landschaft, und am Kreuzungspunkt zweier Eisenbahnlinien, die das Gebiet wirtschaftlich erschließen, ist die Anlage für eine künftige Stadt Jesreel (Afule) geschaffen.

Der wichtigste Teil Palästinas ist die zwischen dem Gebirge und dem Meer sich ausbreitende Küstenebene, aus der Bibel bekannt als die Ebene Saron. Dieser Küstenstreifen von etwa 30 km Tiefe und knapp 200 km Länge ist im Gegensatz zum Gebirge durch ein mildes Mittelmeerklima ausgezeichnet, das dem der Riviera ähnlich ist. Hier fallen die Temperaturen im Winter allerhöchstens bis zum Nullpunkt. Das Gebiet ist regenreich — 50 Regentage im Jahr — und ist als fruchtbares Land zum größten Teil besiedelt und kolonisiert. Die Landschaft trägt den Charakter der süddeutschen Niederungen und erinnert den Reisenden, der im Zug durch sie dahinfährt, mit ihren fruchtbaren Feldern, Gärten und mit den Bergen im Hintergrund am stärksten an den Rheingau oder das Wiener Becken, und wenn man nicht gelegentlich hohe Kakteenhecken oder eine Karawane von Kamelen sähe, würde man vermeinen, nicht im Orient, sondern durch einen Landstrich Deutschlands oder Oesterreichs zu reisen. An der Küste selbst haben Wind und Wellen Dünen aufgeworfen, die den fruchttragenden Humus versanden ließen. Hinter diesen Dünen ist das eben gerade in Meereshöhe flachliegende Land von Wasser durchsetzt und bildet einen zwar äußerst fruchtbaren aber infolge der mangelhaften Pflege heute noch vielfach versumpften schmalen Küstenstreifen, dessen Sanierung an verschiedenen Stellen seit dem Kriege von den Juden energisch in Angriff genommen worden ist. Die Ausrottung der Sümpfe ist hygienisch von größter Bedeutung, weil in ihnen die Malaria verbreitenden Mücken nisten. Die Beseitigung der Sümpfe, die bei fortschreitender Kolonisation in absehbarer Zeit zu erwarten ist, wird auch das Ende der Malaria in Palästina bedeuten, so wie ja auch in Deutschland die im Mittelalter grassierende Malaria im 19. Jhdt. nach der Durchführung der Sanierung ihr Ende gefunden hat. Von den vielen Küstenstädten, die aus dem Altertum, aus der phönizischen, römischen, jüdischen und arabischen Epoche bekannt sind, haben sich als Handelsplätze Akko, Haifa und Jaffa erhalten.

Nördlich unmittelbar anschließend an Jaffa wurde in den Sanddünen von Juden die Stadt Tel-Awiw angelegt, die heute rund 40 000 ausschließlich jüdische Bewohner besitzt. Tel-Awiw genießt den Vorzug, auf der Landseite von blühenden Plantagen, namentlich Orangenhainen, umrahmt zu sein, an ihrer Seefront aber einen breiten feinsandigen Strand zu besitzen, und es ist ein überraschendes Erlebnis, am Ende asphaltierter Geschäftsstraßen plötzlich vor sich das weite rauschende Meer zu sehen und rechts und links einen breiten gelben Strand wahrzunehmen, in dessen Sonnenlicht sich die Badenden tummeln. Durch ausgedehnte Anpflanzungen gedenkt man den Strand, der bisher noch Dünencharakter besitzt und von Flugsand überrieselt und hierdurch bewegt wird, zu festigen und zu belauben.

Südlich des Jordantales und des Toten Meeres fällt das Gebirge allmählich ab und bildet nicht mehr wie im Norden Palästinas eine starke klimatische Barriere gegen Wüste und Wüstenklima; außerdem wird die Küstenebene breiter und verliert im Innern des Landes ihren Küstencharakter: der Südteil Palästinas ist heißer, trockener und weniger fruchtbar als der nördliche. Je weiter man nach Süden kommt, um so wüstenartiger wird der Charakter des Landes, bis man an der Grenze des heutigen Palästinas die eigentliche Wüste, das Sandgebiet der Halbinsel Sinai mit der Kulisse des Sinaigebirges im Hintergrund, erreicht. Da sich der Neuaufbau eines Landes zunächst auf die Rekultivierung der günstigeren Teile beschränkt, ist das politische und wirtschaftliche Interesse zur Zeit ganz auf den Nordteil Palästinas konzentriert, und der Südteil liegt noch fast völlig unerschlossen. Nur langsam und zögernd schiebt sich die Kultur gegen das brachliegende Südgebiet vor.

Juni 1928.

Joint.

American Jewish Distribution Committee.

Der Joint wurde zu Beginn des Weltkrieges im Oktober 1914 gegründet und war ursprünglich als eine vorübergehende Einrichtung zur Beseitigung der akuten Kriegsnot gedacht. Infolge der bis in die Gegenwart hineinreichenden Nachwirkungen des Krieges und der wiederkehrenden Krisen ist er jedoch bis heute noch nicht aufgelöst worden. Der Joint ist, wie sein Name sagt, keine Eigenorganisation, sondern eine Dachorganisation für große amerikanische Wohlfahrtsinstitutionen und zwar das American Jewish Relief Comittee, das Central Relief Comittee und das People Relief Comittee, die durch den Joint ihre für Europa bestimmten Gelder systematisch verteilen lassen. Die drei im Joint vereinigten Institutionen sind sozusagen die Vertreter verschiedener Schichten der jüdischen Bevölkerungen Amerikas: der Arbeiterschaft, der Orthodoxie und des vorwiegend liberalen Mittelstands.

Zunächst beschränkte sich der Joint auf die Rolle einer Verteilungsstelle und bediente sich hierzu der großen europäischen Institutionen. Je mehr aber diese durch den Krieg voneinander getrennt, auf die Arbeit im eigenen Land beschränkt, und je mehr sie selbst durch den Krieg und Nachkriegswirkungen verarmten und gegenüber der immer größer werdenden Not namentlich in den Ostländern machtlos wurden, gewann der Joint an Bedeutung. Immer mehr stellte sich die Notwendigkeit heraus, eigene Zentralen in den Versorgungsgebieten einzurichten, nicht nur die Verteilung, sondern auch die produktive Ausnutzung der Mittel zu überwachen und sich so eine gewisse Selbständigkeit gegenüber den Landesinstitutionen zu schaffen. Dieser Ausbau der Organisation erwies sich als ganz besonders notwendig gegen Ende des Krieges, als die politischen Verhältnisse in Osteuropa einen vollkommenen Umschwung der sozialen Struktur herbeiführten, wodurch auch die Mehrzahl aller jüdischen Institutionen in Mitleidenschaft gezogen wurde.

Seine Haupttätigkeit entfaltete der Joint naturgemäß im Gebiet des Ostjudentums. Schon kurz nach Beginn des Krieges wurde mit Hilfe der Ica und des amerikanischen Gesandten in Petersburg ein russisch-jüdisches Komitee zur Unterstützung der Kriegsopfer geschaffen, dessen Zentrale in Petersburg war, das aber durch 142 Zweigstellen sowohl das in Rußland selbst gesammelte und vom russischen Staat zur Verfügung gestellte Geld als auch die aus Amerika eintreffenden Mittel den Notleidenden zuführte. Zunächst erschöpfte sich die Tätigkeit in der Linderung der akuten Not. Die hungernden, frierenden und durch Evakuierung heimatlos gewordenen Massen mußten mit Kleidung und Nahrungsmitteln, Medikamenten und Unterkunft versorgt werden. Vom galizischen und polnischen Kriegsschauplatz wurden ca. 400 000 Juden nach Oesterreich abgeschoben, die ebenfalls durch den Joint in Verbindung mit dem Hilfsverein der deutschen Juden in großzügiger Weise versorgt wurden. Eine wichtige Aufgabe bildete die Fürsorge für die verwaisten oder ihrer Eltern beraubten Kinder. In den vom Krieg verschonten oder wieder befreiten Landstrichen wurden Handwerk und Handel neu organisiert, Darlehnskassen eingerichtet usw.

Nach Beendigung des Krieges sah sich der Joint vor ganz neue Aufgaben gestellt. Hunderttausende von Juden strömten in ihre alten Wohnsitze zurück. Ungezählte Existenzen mußten neu aufgebaut werden. Zahllose Waisen verlangten nach Versorgung und Erziehung. Weite Industriezweige waren zugrunde gegangen. An die Stelle der akuten Hilfsleistung trat das nicht minder große Problem des Wiederaufbaues. Hierzu kamen die neuen Katastrophen: die Kriege zwischen den russischen Revolutionären und den verschiedenen antirevolutionären Armeen, der russisch-polnische Krieg sowie die Kette der Pogrome, durch die schätzungsweise 200 000 Juden getötet und mehr als 100 000 Kinder ihrer Eltern und Ernährer beraubt worden sind. Die Anforderungen an den Joint wurden so übermäßige, daß man in einer Versammlung der Joint-Direktoren im Jahre 1920 zu Wien sich zu dem Verzweiflungsentschluß durchrang, die rein philanthropische Tätigkeit vollkommen einzustellen und sich ganz und gar auf den produktiven Wiederaufbau der Existenzen zu beschränken. In diesem Sinn wurde 1921 das European Reconstruction Departement gegründet, das zunächst durch eingehende Prüfungen Umfang und Charakter der Aufbauarbeit feststellte und gleichzeitig die Verbindung mit anderen Organisationen wie Ose, Ica und Ort herstellte.

Mit dieser Zeit begann der großzügige und grundlegende Wiederaufbau des Ostens, in dessen Programm folgende Hauptpunkte berücksichtigt wurden:

1. Produktive Hilfe. Zunächst wurden mit den Regierungen Verhandlungen über die Zurückführung der Evakuierten und über Bodenverteilung etc. geführt. Alsdann wurden in großem Umfang Kredite zum Aufbau der Landwirtschaft bewilligt. Mit Hilfe dieser Kredite wurden zerstörte Städte, Kolonien und Einzelgehöfte wieder aufgebaut, Straßen angelegt, Krankenhäuser, Schulen errichtet, die Gemeindeinstitutionen wiederhergestellt. Um die unterdes ohne Ausbildung herangewachsenen jungen Männer wieder Berufen zuzuführen, wurden Fachschulen für Landarbeiter und Handwerker eingerichtet, Kriegswitwen, Invaliden und Waisen wurden ausgebildet und in produktiver Weise über die Siedlungen verteilt. Ganz besondere Fürsorge ließ man dem Handwerk angedeihen, das in den östlichen Ländern eine große Rolle im Wirtschaftsleben der Juden spielt. Es wurden besondere Kassen eingerichtet, die Darlehen ausgaben, aus den westlichen Ländern wurden Maschinen und Handwerkszeuge importiert, Werkstätten wurden gebaut und eingerichtet, Fachschulen eröffnet und Lehrkräfte über das Land verteilt, die die zuchtlos herangewachsene Generation in Handwerk und Feinmechanik ausbildeten.

2. Flüchtlingsfürsorge. Ein besonderes Kapitel der Kriegsfürsorge bildete die Rückführung der Flüchtlinge, ein Werk, für das der Joint ein spezielles Refugee Departement einrichtete. Unge-

fähr 600 000 Juden waren von den Russen aus dem Kriegsgebiet evakuiert worden. Bis nach Kriegsschluß blieben diese heimatlos zerstreut und mußten nach der Neuordnung der politischen Verhältnisse wieder angesiedelt, in den Wirtschaftskörpern neu eingegliedert und neuen Berufen zugeführt werden. Auf diesem schwierigen Gebiet wurde in großem Maßstabe produktive Hilfe geleistet und ebenso die Ueberführung der Heimatlosen in Ueberseeländer, so weit es nötig war, bewerkstelligt.

3. K i n d e r f ü r s o r g e. Um die geradezu erschreckend große Zahl von Waisen zu versorgen und sie nicht der vollkommenen Verwahrlosung anheimfallen zu lassen, wie sich dies schon an vielen Orten offenbarte, wandte man diesem Gebiet besondere Aufmerksamkeit zu, gründete Waisenhäuser, Schulen, Fachschulen, sorgte für die Hinzuziehung und Heranbildung von Lehrern usw. Die den Waisenhäusern entwachsenen Kinder wurden produktiven Berufen, vor allem dem Handwerk, zugeführt, Werkzeuge und Rohprodukte wurden zur Schaffung der jungen Existenzen geliefert. Vom Umfang der Arbeit auf dem Gebiet der Kinderhilfe und gleichzeitig vom Umfang der bestehenden Not kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man hört, daß in der Zeit der russischen und ukrainischen Hungersnöte täglich 1 020 763 Kinder mit Essen versorgt wurden, in der Ukraine allein wurden täglich 800 000 Speiseportionen ausgegeben.

4. A e r z t l i c h e H i l f e. Durch Krieg und Kriegselend war der Gesundheitszustand der jüdischen Bevölkerung im Osten auf einen erschreckenden Tiefstand herabgesunken. Epidemien von einem Ausmaß, das sich ein Westeuropäer gar nicht vorzustellen vermag, grassierten unter der Bevölkerung, für deren Bekämpfung weder Aerzte noch die allernotwendigsten Medikamente zur Stelle waren. In allen Landesteilen wurden Krankenhäuser, Polikliniken, Badeanstalten, Apotheken eingerichtet. Aerzte wurden angestellt und über das Land verteilt, Schwestern ausgebildet und den Gemeinden zugewiesen. Durch großzügig durchgeführte Impfungen suchte man die Bevölkerung vor Pocken und Typhus zu schützen, und ebenso wurde ein systematischer Feldzug gegen Favus und Trachom unternommen. Bei diesen Arbeiten verband sich der Joint mit den speziellen Gesundheitsorganisationen wie z. B. dem Ose-Verband. Mehr als 1000 Städte und Kleinstädte wurden auf diese Weise durch den Joint saniert.

5. K u l t u r t ä t i g k e i t. Zu der ökonomischen und charitativen Tätigkeit kommen die kulturellen Leistungen des Joint. Zahlreiche Spender in Amerika knüpften an ihre Gabe die Bestimmung, daß bestimmte religiöse oder kulturelle Institutionen unterstützt würden. Die Summen, die für Kulturzwecke ausgegeben wurden, waren ebenfalls sehr beträchtlich und erreichten zeitweilig und in manchen Provinzen bis zu 80 % der verteilten Gelder. Nicht weniger als 18 000 Kulturinstitutionen vom Cheder bis zu den Hochschulakademien mit einer Besucherzahl von 225 000 Studierenden wurden teils neu gegründet, teils reorganisiert.

6. L e i s t u n g e n i n a n d e r e n L ä n d e r n. Entsprechend dem Charakter des jüdischen Schicksals mußte der Joint seine Tätigkeit auch auf zahlreiche andere Länder ausdehnen, von denen nicht weniger als 40 bedacht wurden; es wurde ebenso den Kolonisten in Palästina wie den Juden in Konstantinopel und Smyrna, ebenso den verarmten Akademien und Seminaren in Budapest wie den Talmud-Thora-Schulen in China oder den Falascha in Abessinien Hilfe zuteil. In vielen europäischen Häfen saßen nach der Sperrung der amerikanischen Grenzen jüdische Auswanderer, die hier zum Teil viele Monate hindurch hinter Drahtzäunen in Baracken wie Gefangene festgehalten wurden. Die Welt vor und die Welt hinter ihnen war diesen Unglücklichen verschlossen, und bis auf einige Hundert gelang es dem Joint in Verbindung mit anderen Organisationen (Ica, Hias, Hilfsverein) die Heimatlosen in den verschiedenen Ländern namentlich in Südamerika, Kanada und Palästina unterzubringen.

Man hatte gehofft, die Tätigkeit des Joint mit dem Jahre 1925 einstellen zu können. Aber als Felix M. Warburg im Auftrage des Joint eine Informationsreise durch die östlichen Gebiete unternahm, gewann er die Ueberzeugung, daß man die Arbeit nicht nur nicht einstellen könne, sondern sie sogar noch erweitern müsse. Denn an die offene Kampfform des Krieges und der Revolution hatte sich unterdes der Wirtschaftskrieg gegen die Juden in Polen, Rumänien, Ungarn und z. T. auch in Rußland angeschlossen. Durch judenfeindliche Wirtschaftsgesetze beraubte man die jüdische Bevölkerung ihrer Existenzen, um in ihre Positionen die aus dem Krieg Heimgekehrten und unterdes herangewachsene Jugend einströmen zu lassen. Ueberall „nationalisierte" man in den neugestalteten Staaten die Berufsgenossenschaften und schloß so in weitem Umfang die Juden vom freien Wettbewerbe aus. Die erzwungene Arbeitslosigkeit unter den Juden Polens betrug 50 % bei den Arbeitern und 80 % bei Handwerkern und Mechanikern. Verarmung und Elend waren beispiellos; Kulturniveau und Gesundheitszustand sanken entsprechend tief, und bis auf den heutigen Tag hält die geradezu katastrophale Wirtschafts-, Gesundheits- und Kulturkrise des Ostjudentums an. Das Ende des Elends und daher auch das Ende der notwendigen Fremdhilfe von außen ist nicht abzusehen.

Die europäische Arbeit des Joint steht unter der Leitung von Dr. Bernhard Kahn, die Kolonisationsarbeit in Rußland unter der von Dr. Joseph Rosen.

Seit seiner Gründung hat der Joint, abgesehen von der unmittelbar menschlichen Hilfsleistung, 400 Millionen Mark zur Verteilung gebracht.

Das Judentum kann sich glücklich preisen und stolz darauf sein, daß es eine Organisation hervorgebracht hat wie den Joint als ein lebendiges Denkmal des jüdischen Solidaritätsgefühls und der jüdischen Hilfsbereitschaft. Noch glücklicher wird es sich preisen dürfen, wenn der Tag kommt, da es eine Institution wie den Joint auflösen kann, weil es ihn nicht mehr braucht.

Juni 1928.

Mendele Mocher Sforim.

„Es ist offenkundig, daß es mir schon in meiner Wiege bestimmt war, das Schicksal eines Schriftstellers in meinem Volke, dem armen unglücklichen Volke, zu erfüllen; und auf daß ich sein Leben beizeiten und von Grund auf kennen lerne, sprach Gott zu mir: „Fliege mein Vöglein, fliege in die Welt hinaus, sei der Unglücklichste aller Unglücklichen, der Jude aller Juden!"

(Selbstbiographie.)

Schalom Jakob Abramowitsch, genannt Mendele Mocher Sforim, wurde im Jahre 1836 zu Kopyl in Litauen geboren. Der Cheder, die Elementarschule, und die Jeschiboth, die Talmudhochschulen in Wilna, dem „litauischen Jerusalem", und in Minsk, der größten Judengemeinde Weißrußlands, bezeichnen den Bildungsgang seiner Kinderzeit. Der Vater starb, als der Sohn 14 Jahre alt war, und die Mutter verehelichte sich zum zweiten Male. Mendeles Stiefvater hatte eine Mühle in Pacht, die mitten im Walde am Flußufer lag. Wald und Fluß gaben dem jungen Gemüt jene Liebe zur Natur, die, in Leben und Literatur des Ghetto so selten, in seiner Dichtung fast auf jeder Seite erkennen läßt, wie stark das Band der Freundschaft mit Bäumen und Vögeln" ihn verknüpfte. Noch ehe er jedoch daran denken konnte, sich für einen „bürgerlichen" Beruf zu entscheiden, riß den kaum Achtzehnjährigen ein sonderbares Erlebnis, das ihm den Grundstoff für seine klassische Erzählung „Fischke, der Krumme" lieferte, aus den Träumen einer glücklichen Jugend.



Mendele Mocher Sforim.

Durch einen Mitbürger aus Kopyl, der den bezeichnenden Namen „Awrejml der Säufer" führte, hörte der junge Abramowitsch viel von Wolhynien und Podolien, wohin damals gerade eine starke Binneneinwanderung der Juden aus den armen litauischen Provinzen eingesetzt hatte, von M. plastisch in einer Skizze „Die Entdeckung von Wolhynien" geschildert. Die Wundermären, die Awrejml von diesen Ländern erzählte, machten auf den Jüngling so starken Eindruck, daß er sich entschloß, mit einer Tante, die ihren verschollenen Mann suchen wollte, in diese Gebiete zu reisen, die damals, vor der jüdischen Entdeckung Amerikas, eine Art gelobten Landes darstellten. Die beiden unerfahrenen Reisenden wurden von ihrem Begleiter, dem erwähnten Awrejml, weidlich ausgebeutet, und nur ein glücklicher Zufall, der M. in Podolien einen Jugendgespielen treffen ließ, rettete den Neffen und die Tante aus den Händen des Erpressers. M. ließ sich dann in Kamenetz nieder, und dort führte ihn der Verkehr mit dem Schriftsteller Gottlober, dem Verfasser der ersten jüdischen Literaturgeschichte, in die Welt der ostjüdischen Aufklärung, der Haskalah ein. Den Aufklärungstendenzen folgend, lernte er hier deutsch und russisch und wurde Lehrer an der Kronschule. Nach mehrjährigem Aufenthalt übersiedelte er, nachdem er im Jahre 1860 mit seinem ersten literarischen Werk (wie es den Anschauungen der Aufklärer entsprach in hebräischer Sprache) debutiert hatte, nach Berditschew, der damals größten jüdischen Gemeinde dieses Gebiets. Diese Stadt mußte er jedoch im Jahre 1869 verlassen, da inzwischen sein dramatisches Werk „Die Taxe" erschienen war, in welchem er — ebenso wie in der kurz nachher erschienenen Dialogdichtung „Der Prisyw" (= die Aushebung) — heftige Angriffe gegen die Mißstände im jüdischen Gemeindeleben gerichtet hatte. Das Werk erregte die Gemeindehäupter von Berditschew so sehr, daß sie eine förmliche Verfolgung gegen M. inszenierten, der er nur durch die Uebersiedlung nach Schitomir, dem damaligen Zentrum der ostjüdischen Aufklärungsbewegung, entging.

Im Jahre 1881 — inzwischen war der größte Teil seiner dichterischen Werke bereits erschienen und immer stärker in die Massen gedrungen — wurde M. Leiter der Gemeindeschule in Odessa. Dort floß dann sein Leben gleichmäßig, wenn auch von manchem Familienmißgeschick getrübt, bis zu seinem Tode (8. Dezember 1917) dahin. 1927 wurde das Sterbehaus M.'s in ein jüdisches Kulturmuseum verwandelt; der ukrainische Staat hat seinen in Odessa lebenden Töchtern Staatspensionen ausgesetzt.

Als Kind der Haskalah schrieb M. zunächst, wie fast alle Vertreter der Aufklärung, hebräisch, im bewußten Gegensatz zum Jiddisch, das sie als Ghettosprache verachteten. Sein Erstlingswerk (1860) behandelt Erziehungsfragen im Sinne der Aufklärung. Alsdann veröffentlichte er die hebräische Bearbeitung einer Naturgeschichte, die außerordentlich populär wurde, da die hebräische Literatur an Profanwerken damals sehr arm war. Außer M.'s Naturgeschichte existierte nur ein hebräisches Profanbuch von weitreichender Bedeutung, das war eine Geschichte der Entdeckung Amerikas, unter dem Titel Columbus, das in außerordentlichem Maß zur Popularität des Amerikagedankens unter den osteuropäischen Juden beitrug.

Dadurch, daß M. als Stiefsohn eines Mühlenbesitzers in der freien Landschaft aufgewachsen war, hatte sich bei ihm ein unter den damaligen Juden seltenes Feingefühl für Naturschönheit und für die Intimität des Stillebens und der Kleinmalerei aus-

geprägt, Eigenschaften, die seine späteren Werke in hohem Maße auszeichnen. Die Feinheit und Ausgeprägtheit der Natur- und Situationsschilderung bei M. erinnert in vieler Hinsicht an die Kultiviertheit von Flauberts Stilistik.

M.'s bedeutendstes Werk in hebräisch ist der 1878 erschienene Roman „Väter und Söhne", der den Kampf zwischen der alten und der neuen Generation darstellt. Mit diesem Thema berührt man das eigentliche Interessengebiet und Wirkungsfeld M.'s. M. verfolgte die Entwicklung seiner Zeit aber nicht nur mit dem Auge des Dichters, sondern auch als scharfsinniger Kritiker und schilderte folglich die Welt, in der er aufwuchs, mit ebenso schonungsloser Schärfe wie hingebender Liebe. Aus den beiden nah verwandten Quellen Liebe und Kritik gingen seine Schriften als Tendenzwerke hervor, Tendenzwerke in jenem Sinn wie etwa die Reden und Schriften der Propheten der biblischen Zeit. In spezifisch jüdischer Einstellung war auch für ihn die Kunst nicht Selbstzweck, l'art pour l'art, sondern Mittel zu ethischem Wirken. Aus diesem Grunde wendet er sich vom Hebräischen, das sozusagen nur die Sprache der Gelehrten und einer kulturell hochgebildeten Oberschicht war, ab und schreibt jiddisch. „Ich suchte in das innere Leben meines Volkes einzudringen, um es dann in der Sprache der Bibel zu beschreiben. Doch ist es nicht bekannt, daß der größte Teil meines Volkes diese Sprache nicht versteht und nur das jüdische Idiom kennt? Wem soll eigentlich die Geistesarbeit des Schriftstellers nützen, wenn nicht seinem Volke?"

Aus dem naturwissenschaftlichen Literaten der Haskalah wird Mendele Mocher Sforim, Mendele der Bücherkolporteur. Sein erster Roman „Das klajne Menschale", die Lebensgeschichte eines der bekanntesten Gemeindehäupter, von ihm selbst erzählt „Zu Nutz und Frommen aller, die etwas werden wollen", kriecherisch gegen die Stärkeren, rücksichtslos gegen die Schwächeren, nur dem eigenen Vorteil nachgehend, dabei stets unter der Maske des allgemeinen Wohles operierend — das ist das Rezept für diese Sorte Menschen, die sich, wie der Dichter sagt, „wie Blutegel am Körper der jüdischen Gemeinschaft festgesaugt haben." Dasselbe Thema behandelt M. in den zwei Dramen, von denen das eine den Titel „Taxe" nach der Taxe für Koscherfleisch führt, an der sich die „Gemeindewohltäter" bereicherten, das andere („Der Prisyw") den Menschenhandel schildert, der mit den vom Staat geforderten Rekruten getrieben wurde (s. Sbl. Nikolaisoldaten). In diesen Dramen werden einzelne Typen der „Gemeindewohltäter" charakterisiert und zwar mit der Wucht und dem verzerrenden Haß der Tendenz, aber zugleich mit der inneren Wahrhaftigkeit eines Dichters.

In einem autobiographischen Roman „Schlojme Reb Chaims" setzte der Dichter seinem Vater ein aus tiefster Liebe geschaffenes Denkmal. Er schildert ihn als den Juden des alten Schlages, der die Mitternachtsklage um den zerstörten Tempel mit heißer Inbrunst spricht und beim Schein des kleinen Talglichts bis zum Morgengrauen das Gesetz studiert. Eines der reizvollsten Werke nicht nur der jiddischen, sondern der Literatur überhaupt, ist die Erzählung „Die Reise Benjamins des Dritten". Zwei Bewohner eines Kleinstädtchens beschließen auszuziehen, um die verlorenen zehn Stämme wiederzufinden; sie kommen aber nur bis zum nächsten Städtchen, das sie für Konstantinopel halten, geraten in Gefahr, in den Soldatenrock gesteckt zu werden, und kehren nach allerlei Don-Quixote-Abenteuern zurück.

M.'s bis heute populärstes Werk ist die parabolische Erzählung „Die Klajatsche" (= die Schindmähre); sie stellt das jüdische Schicksal als das eines verwunschenen Prinzen dar, der in eine Schindmähre verzaubert und wehrlos Spott und Verfolgung ausgesetzt ist. Die Mähre erzählt einem halbverrückten Studenten namens Jisrolik ihre Leiden. Diese Erzählung bildet eine Anklage gegen die ästhetisierende Haskalah, die an dem Kernpunkt des jüdischen Problems vorübergeht. M. verspürte, daß die grauenhafte Wirklichkeit des ostjüdischen Schicksals nicht durch einseitige Theorien zu meistern sei. Während die Aufklärung von gnädig gewährten Rechten träumte, sah der Dichter die Wirklichkeit: eine unorganisierte jüdische Masse, eine kleine Welt, die durch die fürchterliche Enge des Raumes unproduktiv wird, so immer mehr verelendet und daher nicht von Dauer sein kann. In der prophetischen Intuition, die seiner wie jeder echten dichterischen Konzeption eigen ist, sah M. die schwere katastrophale Erschütterung dieses Lebens voraus, die dann wirklich kam. Das Werk erschien 1871. Zehn Jahre später hatte sich des Dichters Sehergabe bewahrheitet: Die Pogromkatastrophe in Rußland begann, und die Träume der Aufklärung und der reibungslosen Assimilation waren zu Ende.

Ebenso wichtig wie die Schaffung einzelner Kunstprodukte und die Verewigung eines wichtigen historischen Abschnitts jüdischen Volkslebens ist die Wirkung M.'s auf die Entwicklung der hebräischen und jiddischen Sprache. Aus den Stilelementen der hebräischen Sprache, aus dem Hebräisch der Bibel, des Talmud und der Haskalah schuf M. das Fundament des lebendigen Neuhebräisch, und die hebräischen Dichtungen von Bialik, Tschernichowski, Schimonowitsch, Agnos u. a. sind ohne das Wirken M.'s gar nicht denkbar. Ebenso stark, ja vielleicht noch bedeutender ist M.'s Einfluß auf die Entwicklung des Jiddisch, das er zu einer literarischen Kunstsprache hohen Stils gestaltete, und wenn die jiddischen Schriftsteller Scholem Alechem, Morris Rosenfeld, Perez, Schalom Asch das Jiddisch zu einer so hohen Bedeutung innerhalb der modernen Literatur brachten, so ist dieses nicht zum wenigsten das „großväterliche" Verdienst M.'s. Der Sejde, der „Großvater der jüdischen Literatur", ist tatsächlich der geistige Schöpfer zweier modernen Literaturen und zugleich der große dichterische Darsteller einer dem Untergang geweihten aber an inneren Werten reichen Epoche der jüdischen Welt, nämlich der klassische Schilderer des ostjüdischen Lebens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Literatur: Selbstbiographie von Mendele Mocher Sforim (im ersten Band der 1898 in Odessa erschienenen zweibändigen Gesamtausgabe).
M. Pines: Gedichte der jiddischen Literatur (Dissertationsschrift, französisch 1911, jiddisch 1911, deutsch bearbeitet von Georg Hecht 1913).
Biographische Essays über Mendele von S. Niger (jiddisch 1906 u. 1917, H. Zeitlin (jiddisch 1911), M. Kulbak (jiddisch 1922), J. Greher (deutsch 1905), Th. Zlocisti (Einleitung zu der Skizzensammlung „Aus einer stillen Welt", deutsch 1911) u. v. a.

Juni 1928. S. Sch.

Philo von Alexandria.

Leben. Der erste Philosoph, den das Judentum hervorgebracht hat, ist Philo von Alexandria. Seine Geburt fällt ungefähr in das Jahr 25 v. d. g. Z. Er ist etwa 70 Jahre alt geworden. Seine Eltern gehörten zu den angesehensten Familien der alten ägyptischen Hauptstadt, die das damalige Kulturzentrum bildete, und sein Bruder Alexander war Alabarch, d. h. Vorsteher der großen jüdischen Gemeinde in Alexandria, die zu jener Zeit wohl 200 000 Seelen zählte. Er war der Führer der fünfköpfigen Gesandtschaft, die die Juden seiner Vaterstadt zum Kaiser Gajus Caligula im Jahre 40 n. d. g. Z. nach Rom schickte, um gegen die Greuel zu protestieren, die die griechische Bevölkerung der Stadt unter der Statthalterschaft des Römers Flaccus durch Plünderung und Mord gegen die Juden verübt hatte, und um einer Wiederholung der Ausschreitungen vorzubeugen. An der Spitze der antisemitischen Bewegung stand der Grammatiker Apion, der zugleich das Haupt der alexandrinischen Gesandtschaft an den Kaiser war. Die Juden erreichten bei dem wahnsinnigen Tyrannen nichts und erfuhren eine so schnöde Behandlung, daß sie das Schlimmste für die Zukunft erwarten mußten. Da starb der Kaiser im Jahre darauf, und sein gerechtdenkender Nachfolger Claudius gewährte den Juden Schutz und Genugtuung. Wenn wir noch hinzufügen, daß Philo nach seinem eigenen Bericht einmal eine Reise nach Jerusalem unternommen hat, um, dem jüdischen Gesetz getreu, im Tempel zu opfern und zu beten, so hätten wir die wenigen äußeren Lebensumstände, die uns von ihm bekannt sind, erschöpft.

Bildung und Charakter. Ein desto reicheres Bild gewährt uns seine geistige und seelische Art, wie sie sich uns aus seinen zahlreichen Schriften darbietet. Er hatte den ganzen vielseitigen Bildungsstoff des klassischen und alexandrinischen Griechentums in sich aufgenommen. Mit den großen Dichtern, Geschichtsschreibern und Rednern der Hellenen war er vertraut, und seine Kenntnis der griechischen Philosophie war umfassend. Aber seine größte Verehrung galt Plato und den Philosophen der stoischen Schule, denen er nicht nur die wesentlichen Gedanken seiner Lebensanschauung, sondern auch seinen Stil verdankte, der die Späteren zu dem Urteil veranlaßte: „Philo schreibt wie Plato.“ Bei einer so gründlichen Beherrschung der griechischen Gedankenwelt ist es natürlich, daß das hellenische Bildungsideal der eine Pol war, um den sich sein geistiges Leben bewegte. Der andere war das Judentum, das er freilich nur aus der griechischen Bibelübersetzung, der sogenannten Septuaginta, kannte. Die hebräische Sprache war ihm wohl fast ganz fremd, wenn sich auch in seinen Büchern häufig etymologische Deutungen biblischer Namen finden, die freilich zumeist ungereimt sind. Judentum und Griechentum waren für Philo zwei Wahrheiten von unendlichem Wert, die miteinander in Einklang zu bringen seine Lebensaufgabe bedeutete. Von beiden Geistesmächten fühlte er sich so stark angezogen, daß es schwer ist zu entscheiden, ob er mehr Grieche oder mehr Jude gewesen ist. Immerhin kann man sagen, daß die Bibel den Inhalt, die griechische Philosophie die Form seines Denkens bestimmte, wobei allerdings die jüdischen Gedanken gleichsam in hellenischer Körperlichkeit oft ein verändertes Aussehen bekamen, und die griechische Geistesart ihre eigentümliche Färbung verlor. Aber die Harmonisierung jüdischen und alexandrinischen Lebens hat er mit einem sittlichen Ernst und mit einer so innerlichen Begeisterung durchzuführen sich bemüht, daß seine Persönlichkeit stets der ungeteilten Sympathie begegnet ist. Sein Charakterbild ist eindeutig: stets auf die ethische Lebensrichtung bezogen, nach einer einheitlichen Weltanschauung strebend, eine kontemplative, dem äußeren Leben stark abgewandte Natur voll Selbstbeherrschung und Idealismus.

Schriften. Philos Gedankenwelt ist in einer überaus großen Zahl von Werken niedergelegt. Schon früh hat er philosophische Probleme im Geist und Stil seiner Zeit in Schriften behandelt, die ihn als Juden kaum erkennen lassen. Sein eigentliches Lebenswerk aber hat er der Durchdringung des geistigen Gehalts des Judentums gewidmet, indem er fast ausschließlich die philosophische Erläuterung des Pentateuchs, der fünf Bücher Moses, zu seinem Forschungsgebiet wählte. Sein Hauptwerk ist die „allegorische Auslegung der heiligen Gesetze“, ein umfangreicher Kommentar zum ersten Buch Moses, dem wahrscheinlich Vorträge zugrunde liegen, die er in der Synagoge von Alexandria zu den wöchentlichen Thoraabschnitten gehalten hat. Während sich dieses Werk eng an die Reihenfolge und die Sätze der heiligen Schrift anschließt, hat er außerdem einzelne systematische Schriften über das erste und zweite Buch Moses verfaßt, die aber in kunstvoller Verbindung und sachlichem Zusammenhang zueinander stehen. In getrennten Abhandlungen werden hier die Weltschöpfung, das Leben Abrahams und Josefs (das Isaaks und Jakobs sind verloren gegangen), das Zehngebot und alle Spezialgesetze des Judentums, die unter die Einteilung der zehn Gebote vom Sinai gebracht sind, behandelt: die Beschneidung, Priester- und Opfervorschriften, Eid und Gelübde, Elternverehrung, Ehebruch, Unzucht, Mord und Totschlag, Diebstahl und vieles andere. Dazu gehören gleichsam als Anhang Schriften über die Tapferkeit, Menschenfreundlichkeit, Lohn und Strafe und ein besonderes Buch über das Leben Moses, den Philo als die ideale Persönlichkeit hinstellt mit einer einzigartigen Vereinigung aller Fähigkeiten und Tugenden, die das Amt eines Königs, Gesetzgebers, Oberpriesters und Propheten bedingt. Ein weiteres Hauptwerk sind „Fragen und Lösungen“, die in der Form eines Katechismus eine Erklärung zu den fünf Büchern Moses geben, immer zunächst nach dem einfachen Wortsinn, dann eine allegorische Auslegung. Zur Verteidigung des Judentums und zur besseren Würdigung desselben in der Heidenwelt dienen Schriften, die wie die Bücher gegen den Statthalter Flaccus und über die Gesandtschaft an Caligula die Vorurteile gegen die jüdische Lebensansicht zerstören sollten.

Methode. In allen Werken Philos wird ein Forschungsweg eingeschlagen, der für seine Schriftstellerei und Gedankenrichtung charakteristisch ist.

Dies ist die allegorische Methode, d. h. die Anschauung, daß die Worte der Bibel außer dem buchstäblichen noch einen geistigen, inneren, tieferen Sinn haben. Das Wort ist der Körper, die Allegorie die Seele in der heiligen Schrift, in der als dem Wort Gottes selbst jeder Buchstabe sogar in der griechischen Uebersetzung inspiriert ist. Alle Gesetze, Ereignisse und Personen der Bibel haben eine symbolische Bedeutung; sie sprechen die höchsten Gedanken der Philosophie aus. Das rechte Verständnis der heiligen Schrift ergibt sich nur durch die allegorische Erklärung, von der Philo einen maßlosen Gebrauch macht und die die Gefahr in sich trägt, daß die Giltigkeit des jüdischen Gesetzes in Frage gestellt ist. Allerdings hat er diese Konsequenz, die viele hellenistische Weltjuden aus der symbolistischen Deutung der Bibel gezogen haben, indem sie die Ausübung des Gesetzes für unverbindlich erklärten, nicht für berechtigt gehalten, weil diese Gesetze der notwendige und gedankengetreue Ausdruck der jüdischen Jdeen seien. Als Beispiele der Philonischen Allegorien seien erwähnt: Adam bedeutet den Geist, der in das Paradies, d. i. das Reich der göttlichen Tugenden, gesetzt ist, um sie zu pflegen; die vier Ströme, die das Paradies durchziehen, sind die vier platonischen Kardinaltugenden der Weisheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit; die Erschaffung der Eva ist das Hervorbrechen der Sinnlichkeit; Abel ist die naive Frömmigkeit, Kain die raffinierte Selbstsucht, Noah die Gerechtigkeit, die drei Stammväter sind die symbolischen Vertreter der erlernten Tugend (Abraham), der angeborenen (Isaak) und der durch Uebung entstandenen (Jakob); Hagar bedeutet die Wissenschaft, Sara die vollkommene Tugend und Weisheit, Rebekka die Ausdauer, Lea die Tugend des vernünftigen, Rahel des sinnlichen Seelenteils; Joseph stellt den Politiker dar, sein bunter Rock ist das Symbol für die vielen Aufgaben und oft verwirrenden Charaktereigenschaften eines Staatsmannes. Durch die allegorische Schriftauslegung glaubte Philo den Juden zu beweisen, daß griechische Philosophie in reinster Art in der Bibel enthalten sei, und den Griechen darzutun, daß ihre Denker, Weisen und Dichter ihre Wahrheiten aus der heiligen Schrift geschöpft hätten, die ihnen durch eine uralte Uebersetzung noch vor der Septuaginta zugänglich gewesen sei. Den richtigen verborgenen allegorischen Schriftsinn zu finden, ist nach Philos Ansicht eine Sache der Jntuition, der inneren geistigen Schau, der Ekstase, der Begeisterung. Jn einer solchen Seelenlage seien ihm Offenbarungen unter göttlichem Beistande zuteil geworden, die er dann, so weit dies möglich sei, in Worten auszudrücken sich bemühe.

System. a) Gott. Das Denken Philos ist ausschließlich religiös orientiert. Gott steht im Mittelpunkt seines Philosophierens. Der Weltweise geht auf den Grund der Dinge und der Wirklichkeit; er sucht das wahre Sein. Dieses ist nicht das Universum, die mannigfaltige und dauernd veränderliche Natur. Die Welt ist vielmehr das Nichtseiende. Gott allein ist das wahrhaft Seiende. Freilich wissen wir nur, daß er ist, aber nicht, was er ist. Alle Aussagen über Gott sind unzulänglich und treffen nicht sein Wesen. Er ist eigenschaftslos, das Allgemeinste, er ist Eines und Alles. Gott ist ewig und einfach, frei und sich selbst genügend, „ohne Leid und ohne Furcht, keines Uebels teilhaft, nicht zu beeinflussen, ohne Kummer, ohne Ermüden, voll ungetrübter Seligkeit." Wir dürfen ihm deshalb keine menschlichen Tugenden oder Affekte und menschliche Gestalt beilegen; denn er ist „höher als die Tugend und höher als das Wissen, höher als das Gute an sich und das Schöne an sich, reiner als das Eins und seliger als die Seligkeit." So kann er nur als der schlechthin Seiende aufgefaßt werden. An diesem zentralen Punkte des Philonischen Gottesbegriffes bricht der jüdische Monotheismus durch, der in der Bibel in dem vierbuchstabigen, heiligen Gottesnamen seinen vollendeten sprachlichen Ausdruck findet: „Jch bin, der ich bin." Mit der in der Bezeichnung des höchsten Wesens notwendigen Jnkonsequenz legt aber Philo, getreu der jüdischen Gottesauffassung und entgegen dem Pantheismus, der den Gedanken unseres Philosophen bedroht, Gott Persönlichkeit bei, und jetzt erscheinen doch wieder göttliche Eigenschaften, deren überragendsten die Güte und die Macht sind. Auch hier eine alte jüdische Unterscheidung in der Verschiedenheit der Gottesnamen: midat harachamim (Eigenschaft der Güte) und midat hadni (Eigenschaft des strengen Rechts). Gott wirkt ewig durch seine Liebe, durch die die Welt entstanden ist.

b) Welt. Die Welt als Stoff, als Materie ist der vollendete Gegensatz zur Gottheit. Sie ist das Endliche, Unvollkommene, Leblose, Leere und Dunkle, kurz als Gegenpol Gottes das Nichtseiende. Die Materie ist das leidende Element, Gott das wirkende; darum ist sie zugleich das Böse und Unreine, die Ursache aller Sinnlichkeit, und sie prägt sich im Menschen durch den Körper und seine Begierden zur Sünde aus.

c) Logos. Daß diese Welt der Materie nicht unmittelbar von Gott geschaffen werden konnte, ist für Philo selbstverständlich. Er würde sich durch die Berührung mit dem Stoff gleichsam befleckt haben. Wir müssen also Mittelwesen annehmen, die, von Gott ins Dasein gerufen, diese materielle Welt gebildet haben. Es sind die göttlichen Kräfte, Gedanken und Eigenschaften, die Engel der heiligen Schrift, durch die Gott seinen Schöpfungsplan verwirklicht hat. Wie ein Baumeister in seinen Gedanken ein Bild der Stadt entwirft, bevor er die sichtbare Stadt nach Stoff und Form in die Erscheinung treten läßt, so haben wir uns den Zustand Gottes zu denken, als er diese Welt, „die Großstadt", erbauen wollte. Sie strömen und strahlen aus dem Urlicht der Gottheit aus und sind die Urbilder und Modelle der Dinge, wie auch die Siegel, die der Welt aufgeprägt sind. Diese Mittelwesen, die die Kräfte der Gottheit sind, nennt Philo in Anlehnung an Plato Ideen. Sie finden ihre Zusammenfassung im Logos, d. h. dem Wort, dem Geist, der Vernunft, dem Weltgesetz. Dieser Logosbegriff, der in anderer Weise schon bei den Stoikern angetroffen wird, ist der charakteristische Gedanke unseres Philosophen. In überschwenglicher Weise redet Philo vom Logos; er ist die Idee der Ideen, der Erzengel, der Statthalter Gottes auf Erden, der Bote, der die Befehle der Gottheit der Welt übermittelt, der Dolmetscher, der den

göttlichen Willen interpretiert, der Hohepriester und Fürsprecher der Menschen vor Gott. Philo nennt den Logos sogar den erstgeborenen Sohn Gottes, sein Vater ist Gott, seine Mutter die göttliche Weisheit. Auch als zweiter Gott wird er bezeichnet. Er ist der Ort, die Mutterstadt der göttlichen Ideen und Kräfte, deren es viele gibt, z. B. die der Gesetzgebung und der Vorsehung. Aber die wesentlichsten Ideen sind Macht und Güte, die die Herrschafts- und Schaffensgewalt der Gottheit bedeuten. Diese allgemeinen Gedanken von der Weltentstehung und Welterhaltung ziehen sich auch durch Philos Schrift „Ueber die Weltschöpfung", in der er seine philosophische Erklärung zu den ersten Kapiteln des ersten Buches Moses gibt. Fünf wertvolle Lehren findet er in dem biblischen Schöpfungsbericht ausgesprochen: Gott existiert; er ist einzig; die Welt ist geschaffen; sie ist Eine, wie ihr Schöpfer Einer ist; Gott ist die Vorsehung. So ausführlich übrigens Philo von den göttlichen Kräften redet, und vor allem vom Logos, so ist doch durchaus keine Klarheit darüber zu gewinnen, ob er Logos und Ideen als selbständige Wesen neben Gott oder als Gedanken und Vernunft in Gott oder als Weltgesetz und Weltordnung auffaßt. Für diese Meinungen sind in seinen Schriften sprechende Beweise zu finden. Bei der Subtilität dieser höchsten Gedanken ist naturgemäß eine vollendete Klarheit für das menschliche Sprachvermögen nicht zu erreichen, da Philo sich ohnehin gern auf ekstatische Zustände beruft, in denen er seine richtigsten Ideen auf dem Wege der Intuition erhalten hat. Daß er trotz aller erhabensten Vorstellungen von Gott diese Bezeichnung sogar den Gesteinen beilegt, die er die sichtbaren Götter nennt und die er für beseelt hält, muß wohl auf den Sprachgebrauch der griechischen Umgebung zurückgeführt werden. Daß der Philonische Logos in der hebräischen Literatur ein Analogon in der „Memra" (dem Wort Gottes) hat, die als eine Art der Personifikation oder Umschreibung für die Gottheit gilt, ist ebenso bemerkenswert wie die Aehnlichkeit mit der göttlichen „Weisheit" in der apokryphischen Schrift „Die Weisheit Salomos".

d) M e n s c h. Eine von den göttlichen Kräften ist die menschliche Seele, die von ihrer Gottentstammtheit durch den Körper herabgezogen wird, den Philo wie Plato für das Grab und den Kerker des Geistes hält. Es ist daher die Aufgabe des Menschen, negativ die Sinnlichkeit und die Affekte auszurotten, positiv der Natur oder dem im All waltenden Welt- und Vernunftgesetz gemäß zu leben, was gleichbedeutend ist mit der Nachahmung der Gottheit und der Nachfolge in ihren Wegen. Wenn der Mensch die Weltvernunft begreift und nach ihr sein Handeln gestaltet, wird er ein Kosmopolit, ein Weltbürger im reinsten und höchsten Sinne. Denn aus der Einheit der ganzen Natur ergibt sich die Einheit des gesamten Menschengeschlechts, die zur Humanität führt und Unterschiede unter den Menschen nicht kennt. Die Differenzierung der Menschen darf nur aus ihrem Verhalten zu Gott hergeleitet werden, das sich dreifach ausprägen kann: die Erdenmenschen sorgen ausschließlich für das leibliche Wohl und gehen in der Sinnlichkeit und dem Genußleben auf, die Himmelsmenschen geben sich mit Erkenntnis und Wissenschaft ab und streben, Gott mit der Vernunft zu begreifen, die Gottmenschen, die in intuitivem Schauen sich in das Wesen und Wirken des unendlichen Geistes versenken und zu denen die Propheten gehören, vor allem Moses, der der vollkommenste Mensch gewesen ist. Philo schätzt Weisheit und Wissen, freudige Menschenliebe und praktische Sittlichkeit, wie sie stets von den Philosophen und Ethikern empfohlen wurde. Aber als tief religiöse, jüdische Persönlichkeit kann er auf die göttliche Gnade und Hilfe nicht verzichten. Der wahre Mensch tut alles mit Rücksicht auf Gott, weil er die Quelle aller Güte und Wahrheit ist, um schließlich zur Einheit mit Gott zu gelangen. Der himmelanstrebende Denker ist ein Sohn des Logos; wer aber Gott ähnlich und mit ihm eins geworden ist, ist ein Sohn Gottes, der keines Vermittlers und Fürsprechers bedarf. Eine solche Seele tritt gleichsam, wie beim Propheten, in gewissen Momenten aus sich heraus. Die höchste Seligkeit aber ist erreicht, wenn der Mensch unentwegt und unwandelbar in Gott allein verharrt.

e) J u d e n t u m. Könnte es nach allen diesen Gedanken scheinen, als ob Philo dem allgemeinen Menschentum das Wort redet und die besondere Aufgabe Jsraels vernachlässigt oder verkennt, so wäre man in einen verhängnisvollen Jrrtum verfallen. Es gibt kaum einen Denker bis in unsere Tage hinein, der mit solch innerlicher Begeisterung von dem gesamten jüdischen Lebensideal, von den Wahrheiten und dem Gesetz des Judentums spricht, wie Philo, der die tiefe philosophische Begründung dieser Weltansicht sich zum dauernden Ziel gemacht hat. Auf jeder Seite seines umfangreichen Schrifttums finden wir die wertvollsten Einsichten für das Verständnis jüdischen Wesens. Der Monotheismus ist die Lebensanschauung, die den Menschen glücklich und die Menschheit friedlich macht, während der Götzendienst den Haß auf Erden vermehrt und die Quelle der Unsittlichkeit ist. Das Judentum ist die wahre Philosophie und die Bibel das heiligste Buch, das nicht nur die tiefsten Gedanken, sondern ein unwandelbares Gesetz enthält. Moses, von Gott inspiriert, hat diese unverbrüchlichen Vorschriften erlassen. Die Gesetze anderer Völker werden aus den verschiedensten Ursachen verändert. „Dagegen ist Moses der einzige, dessen Gesetze von Dauer waren und unverändert und unerschüttert blieben, wie von der Natur selbst mit ihrem Siegel gezeichnet, und seit dem Tage, da sie aufgeschrieben worden sind, bis heute fortbestehen und, wie wir hoffen dürfen, auch für alle künftige Zeit bestehen und gewissermaßen unsterblich sein werden, solange Sonne und Mond und der gesamte Himmel und das Weltall besteht". Indem Gott dem Volke Israel die gesamte Offenbarung gegeben hat, verlieh er ihm einen unendlichen Vorzug vor allen Menschen. Die Juden sind „die Menschen im wahren Sinne", sie stehen unter der besonderen Fürsorge Gottes, der sie auserwählt hat, um in ihnen ein Werkzeug zur Verbreitung reiner Gotteserkenntnis und Sittlichkeit auf der ganzen Erde zu besitzen. Israel kann zwar wie eine verlassene Waise auf die Anerkennung der Welt nicht hoffen, weil bei dem Genußleben des Heidentums kein Verständnis für den Ernst der jüdischen

Lebensansicht zu erwarten ist; aber Gott wird seine leidvolle Charakterstärke zur Zeit des Messias ausgleichen, indem die zerstreuten Glieder des jüdischen Volkes einst wieder im Lande der Verheißung versammelt werden. Freilich bedingt Israels Vorzug eine größere sittliche Verantwortung. Ihm ist „zum Heile des ganzen Menschengeschlechts das Priester- und Prophetenamt zuerteilt". Es soll für die Menschheit beten und opfern. Diesen Gedanken findet Philo in den 12 Edelsteinen auf der Brust des Hohenpriesters symbolisch ausgesprochen, was er nicht mehr auf die 12 Stämme Israels, sondern auf die Bilder des Tierkreises bezieht. Durch das Gesetz Gottes wird das jüdische Volk täglich auf seine Missionsaufgabe hingewiesen, Lehrer und Priester der Menschheit zu sein. Philo befürwortet aufs stärkste die Propaganda des Judentums in der hellenistischen Welt. Die anderen Völker sollen von dem Wert und der Wahrheit der jüdischen Lebensgedanken überzeugt werden. Wer unter ihnen den Uebertritt mit allen Konsequenzen vollzieht, soll als vollberechtigtes Mitglied der Gottesgemeinschaft angesehen und mit besonderer Hochschätzung wegen seines Idealismus behandelt werden. Was andererseits den Abfall vom Judentum fördert, z. B. die Mischehe, davor warnt Philo, weil er bei einer solchen Ehe den Rückfall der Kinder ins Heidentum befürchtet.

Wirkungen. Philos religionsphilosophisches System ist das Werk einer originalen Persönlichkeit, wenn auch seine Gedanken zu einem gewissen Teil der Weltanschauung der großen griechischen Weisen entlehnt sind. Er war der erste Denker, der die Ausgleichung zweier grundverschiedener Lebensansichten in umfassender Ausführung unternahm, und wenn er auch durch die allegorische Methode dem Judentum starke Gewalt angetan hatte, so hat er doch das Verdienst, es in seiner ganzen Größe und Erhabenheit vor der heidnischen Welt ausgebreitet zu haben. Man kann ihn gerecht nur würdigen, wenn man ihn, wie jede große Persönlichkeit, aus seiner Zeit und seiner Umgebung begreift. Hier liegen die Wurzeln seiner Wirkung. Die jüdischen Weisen Palästinas haben ihn nicht beachten wollen, trotzdem die ethische Haggada des jüdischen Schrifttums mit der allegorisierenden alexandrinischen Bibelforschung starke Aehnlichkeit aufweist. Aber das Judentum der Gesetzeslehrer richtete sich ausschließlich auf die praktische Religiosität des täglichen Lebens. Sie mußten in der Gedankenwelt Philos wohl nur den Glauben im Festtagskleide sehen. Ueberdies ging die hellenistische Richtung des Judentums bei der Zertrümmerung des jüdischen Staates durch die Römer zugrunde. So ist Philo bei den Juden bis zur Neuzeit unbekannt geblieben. Nur der auf einsamer Höhe stehende jüdische Gelehrte Italiens Asarja de Rossi im 16. Jahrhundert hat ihn gekannt und gewürdigt. Desto bedeutender war Philos Einfluß bei der Ausgestaltung des christlichen Dogmas: sein Logos wurde mit Christus identifiziert, und auf ihn bezieht sich offenbar der Anfang des Johannesevangeliums: „Jm Anfang war das Wort (Logos), und das Wort war bei Gott". Die Kirchenväter haben Philo für die neue Religion ausgenutzt. Die Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert aber hat ihm die Anerkennung zuteil werden lassen, die ihm bei der Ausprägung der jüdischen Gedanken gebührt.

Literatur: Philos Werke in deutscher Uebersetzung herausgegeben von Prof Dr. Leopold Cohn.
Ueber ihn: Eduard Zeller, Philosophie der Griechen; ferner die Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie von Paul Deussen, Ueberweg-Heinze u. a.

August 1928. A. L.

Kinot werden die am Tisch'a be Aw vorgetragenen Synagogenlieder genannt. Das Wort entstammt der Bibel, wo Kina jede Art von Elegie, besonders die Totenklage, bedeutet. In der Mehrzahl wird das Wort Kinot im Talmud für das auch von uns noch so genannte biblische Buch der Klagelieder (Jeremiae) verwandt. Jm Laufe des Mittelalters aber übertrug man die Bezeichnung auf die besonderen Klagegesänge, die für den Gottesdienst am 9. Aw gedichtet und an ihm in der Synagoge gelesen wurden. Im Laufe der Zeit wurden sie so zahlreich, daß in Deutschland und im Osten Europas besondere Kinotbücher in Gebrauch kamen. Diese Gattung der Poesie nahm darum einen solchen Umfang an, weil die Gemeinden im Sinne der Legende diesen Tag als einen „Tag der Trauer und Wehklage für alle Zeiten" betrachteten. Jeder Schmerz und jedes Leid, das die Judenheit in ihrer traurigen Geschichte erfahren hatte, sollte an diesem Tag im Gottesdienst wehmütigen Ausdruck finden. So ist es zu erklären, daß die Kinot nicht nur die Klage über das Leid der alten Zeit, über den Untergang des Tempels, über die Entweihung des Heiligtums durch die Feinde, über die Vernichtung des eigenen Staatslebens, über den Gegensatz zwischen der Not in der Diaspora und dem einstigen Glück in der Heimat enthalten, sondern darüber hinaus ein Echo für die grausigen Jahrhunderte des Mittelalters bilden, in denen das Blut jüdischer Märtyrer in Strömen floß. Die Klage, schrieb Leopold Zunz, war das Bleibende, und, obwohl unter die Aufsicht der kirchlichen Zensur gestellt, die einzige Freiheit, deren Jsrael sich bewußt geblieben.

Man muß bei der Betrachtung der Kinot zwischen den Dichtungen der sephardischen Juden und denen der anderen Gruppen unterscheiden. Die Spanier verwenden auch am 9. Aw nur lose aneinander gereihte Gedichte — vielfach in großer Zahl, in einigen Sammlungen bis zu 80; in den meisten wird in allgemeinen Zügen über das Elend der alten Zeit getrauert, und nur wenige geben einen Widerhall späterer schmerzlicher Erlebnisse. Die bei uns üblichen Kinot haben einen doppelten Ursprung und zeigen in gewissem Sinn die seltsamen Schicksale, die vielfach der Poesie der Synagoge beschieden waren. Die ältesten Dichter nämlich verfaßten auch für den 9. Aw groß angelegte poetische Bearbeitungen des Hauptgebets (Schemone Esre). Anschließend an das Gebetstück über Jerusalem erweiterten sie den Rahmen und fügten Klagelieder über die Zerstörung der Stadt und den damit verbundenen Verlust an Glanz und Ehre, über die Häufung von Schimpf und Schande, von Not und Elend hinzu. Vor allem hat der berühmteste Dichter der frühmittelalterlichen Synagoge, Eleasar Kalir (um 720) ein grandioses Gemälde vom Untergang der heiligen Stadt und von den Leiden des Volkes entworfen. Noch mehr als 20 seiner Lieder stehen bis heute in unseren Sammlungen, aber sie bilden nur ein Torso der ursprünglichen Dichtung und sind vor allem aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang losgelöst. Kalir war nicht nur ein Künstler der Sprache, der in immer neuen Wendungen und Bildern den Schmerz und das Elend zu besingen verstand, er forschte auch in den geschichtlichen Erinnerungen und suchte aus der Hagada diejenigen Elemente heraus, die sich für eine dichterische Ausgestaltung eigneten. Wenn der Midrasch nach einer biblischen Andeutung Jeremia ein Klagelied auf den König Josia abfassen, wenn er den Propheten die Gräber der Ahnen aufsuchen und mit ihnen Zwiesprache halten läßt, wenn er das erste und zweite Exil gegenüberstellt, wenn er einzelne Episoden ausmalt, wie z. B. die Wiedererkennung zwischen Bruder und Schwester, die als Sklaven nach Rom gebracht und von ihrem gemeinsamen Herrn zur Ehe bestimmt waren — so nahm der Dichter alle diese Stoffe auf und stellte sie in seiner bilderreichen Sprache für die späteren Zeiten dar.

Ein beliebtes Thema der Kinot-Dichter war z. B. das berühmte Martyrium der zehn Lehrer, die während der Verfolgungen durch Kaiser Hadrian (135 d. gew. Zeitr.) umgekommen sein sollen; es gibt keine Kinot-Sammlung, in der dieser Gegenstand nicht behandelt ist, aber infolge der Unsicherheit der Ueberlieferungen weichen die Dichter in ihren Darstellungen vielfach voneinander ab.

Wie die jüdischen Dichter überhaupt niemals Not als etwas Unverschuldetes betrachteten, sondern zumeist auf Sündhaftigkeit zurückführten, so haben auch die Dichter dieser Klagelieder die Sündhaftigkeit und das Verschulden des jüdischen Volkes mit niederschmetternder Anklage geschildert — und sie konnten dafür in den Mahnreden der Propheten traditionelle Vorbilder finden. Aber sie haben auch niemals an Gottes Gerechtigkeit und Liebe gezweifelt und darum ihre Klagelieder in Mahnungen zur Umkehr, in Trostverheißungen, in Schilderungen des künftigen Heils ausklingen lassen.

Da schon die alten Dichter häufig auf die Nöte der eigenen Zeit hingewiesen hatten, leiteten die späteren aus den Tagen, in denen die Judenverfolgungen eine ständige Erscheinung geworden waren, das Recht her, auch die traurigen Erlebnisse ihrer Gegenwart in der Form von Kinot zum Vortrag zu bringen; die Vernichtung ihrer Gemeinden, die Zerstörung ihrer Synagogen und Lehrhäuser, ihres „Heiligtums im Kleinen", setzten sie dem Untergang des Tempels gleich. So haben seit den Verfolgungen des Jahres 1096 zahlreiche Dichter das Martyrium ihrer Tage in Kinot beklagt, und noch heute enthalten die verschiedenen Sammlungen des deutsch-polnischen Minhag mehrere derartige Klagelieder, die alljährlich vorgetragen werden und an den Opfertod der Gemeinden erinnern. Die weit größere Zahl dieser Elegien aber ist nur handschriftlich oder in ganz seltenen Drucken, wie z. B. dem deutschen Machsor, das 1554 in Saloniki erschien, erhalten.

Eine besondere Gruppe von Kinot bilden die Zioniden. Sie haben ihren Namen von der berühmten Dichtung Jehuda Halevis, die in alle Kinot-Sammlungen aufgenommen ist, die auch Herder dort kennengelernt und von dort ins Deutsche übersetzt hat. Diese Dichtung wurde sehr früh in ihrer Größe und Tiefe erkannt, zahlreiche Sänger versuchten, sie in Ton und Darstellungsweise nachzuahmen, haben ihr vielfach sogar die Worte entlehnt. Die

Gemeinden sahen in dieser ergreifenden Schilderung des verwüsteten Zion mit Recht eine hervorragende Dichtung und wünschten, eine Reihe ähnlicher Gedichte in ihre Kinot-Sammlungen aufzunehmen. In Deutschland ist aus dieser Gruppe von Dichtungen eine hervorzuheben, die ebenfalls außergewöhnliche Erfolge hatte — nicht so sehr wegen ihres dichterischen Wertes als wegen des Gegenstandes, den sie behandelte, und des eigentümlichen Schicksals ihres Verfassers. Es ist das mit den Worten „Schaali Szerupho woesch" beginnende Klagelied über die öffentliche Verbrennung der jüdischen Schriften zu Paris im Jahre 1254 von Meir von Baruch, dem durch Kaiser Rudolf von Habsburg lange in Haft gehaltenen und selbst nach dem Tode noch nicht freigegebenen Rabbiner aus Rothenburg o. d. Tauber. Sogar in den Gebetbüchern der Reform, die alle alten Kinot weggelassen haben, durfte dieses Klagelied neben der Zionide Jehuda Halevis stehen bleiben. Mit einem ausführlichen Gesang (siehe Sammelbl. Nr. 111), dem erwähnten Lied an der Klagemauer und dem Ausdruck der Hoffnung auf eine baldige messianische Erlösung, schließen die Kinot in den Sammlungen ab.

Literatur: Zunz, Die Ritus des Synagogalen Gottesdienstes, S. 88 ff. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, S. 128 ff., 229 ff. Jewish Encyclopedia, Bd. 7, 498 ff.

August 1928. I. E.

Hugo Preuß.

In Zukunft werden die Völker nicht wegen der Gebiete, deren sie sich gewaltsam bemächtigen, groß sein. Ihre Größe wird vielmehr in ihrer Arbeit bestehen, in ihrem intellektuellen Fortschritt, in ihrem inneren Leben — einem Leben der Freiheit und Würde. (Blasco Ibañez)

Hugo Preuß wurde als Sohn angesehener jüdischer Eltern am 28. Oktober 1860 in Berlin geboren und studierte nach Absolvierung des Gymnasiums Rechts- und Staatswissenschaften. 1885 erschien seine erste Arbeit „Kolonialpolitik und Reichsverfassung" in der von Theodor Barth herausgegebenen und von Paul Nathan geleiteten Zeitschrift „Nation". 1886 folgte die Biographie des englischen Parlaments", 1887 der „Nationalitäts- und Staatsgedanke". Schon in diesen ersten Arbeiten zeigte sich P. nicht nur als scharfer, kritischer Betrachter der Vergangenheit, sondern auch als aufrechter Kämpfer für die freiheitliche Entwicklung des öffentlichen Lebens. Das ihm zusagende geistige Milieu fand P. in dem Kreise liberaler Politiker, die im Hause Theodor Barths in der Tiergartenstraße in Berlin verkehrten, zu denen u. a. Ludwig Bamberger, Theodor Mommsen, Schrader und Bunsen gehörten. 1890 habilitierte sich P. als Privatdozent für Staats- und Verwaltungsrecht an der Universität Berlin. Hier trat er mit den bekannten Professoren der Rechts- und Staatswissenschaften v. Gierke, v. Liszt und v. Gneist in Fühlung. Der letzte wurde für ihn vorbildlich. Nach dem Tode von Rudolf v. Gneist schrieb P. über ihn: „Es war kein Doppelleben, das der Theoretiker und Politiker geführt hat, vielmehr eine in sich geschlossene, organisch einheitliche Tätigkeit, in der jedes Element harmonisch sich zum Ganzen fügte. Freilich unser Staatsleben ist solchen Erscheinungen nicht günstig, und mancherlei Angriffe, die im Gelehrten den Staatsmann, im Staatsmann den Gelehrten treffen wollen, stützen sich auf jenes Vorurteil." Diese Worte könnten auch auf P. selbst angewendet werden. Die glückliche Vereinigung von wissenschaftlichen Fähigkeiten mit politischer Begabung bildete die Grundlage seiner erfolgreichen Laufbahn. Aber wie seinem Vorbild Rudolf v. Gneist standen auch seiner Entfaltung manche Vorurteile hinderlich entgegen. So begrüßte der Dekan der Fakultät Eck den jungen Privatdozenten P. mit den Worten: „Täuschen Sie sich nicht darüber, daß Sie bei Ihren Anschauungen und Ihrem Charakter nach Lage unserer Verhältnisse keine Aussicht auf Karriere haben." Preuß entgegnete ihm: „Ich kann nur meinen Weg gehen, und den werde ich gehen." Eine ordentliche Professur an der Berliner Universität hat P. auch tatsächlich nie erlangt, trotzdem seine zahlreichen Arbeiten auf dem Gebiete des Staats- und Verwaltungsrechtes ihm bald einen wissenschaftlichen Ruf verschafften.



Hugo Preuß.

Seit 1895 war P. Mitglied der Stadtverordnetenversammlung. Sein besonderes Interesse galt den Schulfragen. Als im Jahre 1906 die Handelshochschule in Berlin gegründet wurde, erhielt Preuß an ihr eine Professur für öffentliches Recht. Als ausgezeichneter, wenn auch nicht bequemer Lehrer erfreute er sich allgemeiner Schätzung.

Die durch den Weltkrieg entstandenen Probleme fanden einen Niederschlag in dem 1915 erschienenen Buche „Das deutsche Volk und die Politik", das großes Aufsehen erregte. P. legte darin dar, daß Deutschland in seinem staatlichen und öffentlichen Leben **anders** wäre als die anderen Völker Europas, überall sonst übertrage das Volk selbst als Träger der Souveränität seine Macht auf die gewählte Volksvertretung, während Deutschland trotz Selbstverwaltung und allgemeinen Wahlrechts noch in den Formen des alten Obrigkeitsstaates lebe, das Volk durch den Charakter seiner geschichtlichen Entwicklung unpolitisch geblieben sei und ihm die Leidenschaft zum Staat und seiner Führung fehle. Die Gegenüberstellung von „Obrigkeitsstaat" und „Volksstaat" bedeutete den Beginn des anfangs zaghaft, später immer stärker werdenden, wichtigsten Kampfes der innerdeutschen Politik der Kriegszeit um das für andere Kulturstaaten längst selbstverständliche parlamentarische System.

Die aufrechte, radikale, kritische Kämpfernatur, die P. in dem erwähnten Werke offenbarte, fand viel Anfeindung. Gustav v. Schmoller erklärte, P. bilde sich ein, er besitze „eine solche Ueberlegenheit an Intelligenz, Charakter und Talent, daß es ungerecht und schädlich für den Staat und die Gesellschaft sei, daß er und sein eng zusammenhängender Kreis die Universitäten, das Heer, das hohe Beamtentum noch nicht so unbedingt beherrschen, wie das bezüglich der Stadt Berlin und ihrer Verwaltung der Fall sei". Preuß sei „einer der Häuptlinge des Berliner kommunalen Freisinns, der sozial auf semitischer Millionärbasis beruhend, unsere Hauptstadt mehr oder weniger beherrscht".

Im Jahre 1917 unterbreitete Preuß einigen amtlichen Stellen und Freunden Vorschläge zur Abänderung der Reichsverfassung und der preußischen Verfassung. Er stellte eine parlamentarisch begründete volksstaatliche Verfassung auf, die im übrigen gegenüber der Bismarckschen Verfassung den symbolischen Charakter des Kaisertums unberührt ließ, aber die einheitsstaatlichen Momente in den Vordergrund rückte. In der einleitenden Begründung des Verfassungs-Entwurfes ist dargelegt, daß innen- und außenpolitische Notwendigkeiten eine völlig unzweideutige Umgestaltung des Obrigkeitsstaates erfordern.

Der die damalige Lage richtig beurteilende Entwurf fand selbstverständlich in der vernebelten Atmosphäre des Krieges keine Beachtung. Trotzdem machte P. noch verschiedene andere Vorschläge, die der Demokratisierung der deutschen Verfassung galten.

Im Oktober 1918 wurde P. Rektor der Handelshochschule und übernahm dieses Amt mit der Antrittsrede „Nationaler Gegensatz und internationale Gemeinschaft", deren Kernpunkte waren: Die nationale Gemeinschaft kann nur gedeihen auf der Grundlage der rechtlichen Freiheit und Gleichberechtigung aller Glieder, und nur freie Staaten können bereitwillige Glieder einer festen internationalen Gemeinschaft sein.

Der Umsturz des 8. 11. 1918 kam. Am 14. 11. 18 brachte das Berliner Tageblatt einen Artikel „Volksstaat oder verkehrter Obrigkeitsstaat", in dem P. gegen die Alleinherrschaft der Sozialdemokratie protestierte. Der Versuch, den deutschen Staat unter Zurückdrängung des Bürgertums zu konstituieren, müsse zum bolschewistischen Terror führen. „Nicht Klassen und Gruppen, nicht Parteien und Stände in gegensätzlicher Isolierung, sondern nur das gesamte deutsche Volk, vertreten durch die aus völlig demokratischen Wahlen hervorgehende deutsche Nationalversammlung kann den deutschen Volksstaat schaffen."

Dieser Ruf wurde gehört. Der spätere erste Reichspräsident, damaliger Volksbeauftragter Friedrich Ebert erkannte die Berechtigung der Preuß'schen Forderungen und zog ihn, den Nichtsozialisten, als aufrechten Demokraten zur gemeinsamen Arbeit für die Errettung des Staates heran. Im Auftrage der sozialdemokratischen Parteien bot er ihm den Posten eines Staatssekretärs des Innern an, um die Verfassung des neuen Staates zu schaffen. Eine aufrichtige, vertrauensvolle Freundschaft verband von nun an P. mit dem ersten Reichspräsidenten.

Am 20. 1. 1919 veröffentlichte der Reichsanzeiger den ersten amtlichen Entwurf einer neuen Reichsverfassung, der das persönliche Werk von Preuß war. Er war rein demokratisch. Die bisherigen Bundesstaaten des Deutschen Reiches sollten als Freistaaten selbständige Glieder der Republik bleiben, aber ihre Unterordnung unter das Reich begrenzte ihren Einfluß so stark, daß der Entwurf dem neuen Staate eine mehr unitarische als föderalistische Struktur gab. Die darauf einsetzenden partikularistischen Strömungen erreichten die Einsetzung eines Staatenausschusses, der in Verbindung mit der Regierung einen neuen mehr föderalistischen Entwurf einer Reichsverfassung der Nationalversammlung vorlegte, der aber doch die Grundzüge des Preuß'schen Entwurfes beibehielt. P. selbst begründete als nunmehriger Reichsminister des Innern den Verfassungsentwurf in der Nationalversammlung und wirkte an den weiteren Verhandlungen lebhaft mit. Auch nachdem er mit den andern demokratischen Ministern anläßlich der Unterzeichnung des Friedensvertrages aus der Regierung ausgeschieden war, führte er auf Eberts Bitte als Reichskommissar die Beratungen der Verfassung bis zu deren Abschluß weiter. Mit Recht wurde P. allgemein der Vater der am 11. 8. 1919 vom Reichspräsidenten unterzeichneten Verfassung genannt.

In der Folgezeit nahm P. als Mitglied des Preußischen Landtages an dessen Arbeiten, besonders auch an der Beratung der preußischen Verfassung regen Anteil. Andere Aemter hat er alsdann nicht mehr bekleidet, sondern widmete sich der privaten wissenschaftlichen Tätigkeit, vor allem der Ausarbeitung des Kommentars zur Reichsverfassung, von dem aber nur der erste Band beendet wurde.

Mitten aus diesem Leben riß ihn der Tod am 9. Oktober 1925.

Seinen jüdischen Standpunkt hatte P. noch kurz vor seinem Tode in einer Rede bei der Tagung des Preußischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden zum Ausdruck gebracht. Er vertrat den Standpunkt, daß der politische Antisemitismus ein Symptom für die noch nicht vollendete Reife Deutschlands zu einem modernen demokratischen Staat sei. Im Antisemitismus fände der Widerstand bestimmter Volkskreise gegen die Entwicklung des feudalen Obrigkeitsstaats zum Volksstaat seinen Ausdruck. Jeder Schritt moderner Staatsentwicklung werde als undeutsch-jüdisch bekämpft. Die Forderung einer Assimilation lehnte P. ab unter dem Hinweis, daß diese Forderung eine Wesensverschiedenheit voraussetze, die er nicht anerkenne. Aus diesem Grunde mißbilligte er auch den Standpunkt, daß der Jude im öffentlichen Leben nicht hervortreten dürfe aus Furcht, entweder von den Nichtjuden oder von den Juden deswegen gerügt oder zurückgehalten zu werden. Ihm schwebte als Ideal und als Forderung für die deutsche Entwicklung ein Staat vor, der wahrhaft demokratisch organisiert und durchseelt allen Staatspersonen ohne Unterschied ihres Glaubens in gleicher Weise Rechte und Betätigungsmöglichkeiten gäbe, und in dem die Juden gleichberechtigte Glieder und Bürger einer nationalen politischen Gemeinschaft bildeten.

Literatur: Dr. Ernst Feder, Hugo Preuß. (Hapke und Schmidt Verlag) 1926.
Hugo Preuß „Staat, Recht und Freiheit" (Verlag Mohr) 1926, mit Vorwort von Dr. Theodor Heuß.

August 1928. R. K.

Preußischer Landesverband jüdischer Gemeinden.

I. Gründungsgeschichte.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Zusammenschluß der deutschen Juden zu einer staatlich anerkannten Gesamtvertretung von zahlreichen Führern des deutschen Judentums angestrebt. Während vereinzelte Bundesstaaten wie Baden, Württemberg, Oldenburg durch Staatsgesetz jüdische Landesorganisationen besaßen, hatten in den übrigen, besonders auch in Preußen, nur die einzelnen Synagogengemeinden öffentlich-rechtlichen Charakter. Zusammenschlüsse dieser Synagogengemeinden zu größeren Verbänden, wie z. B. der im Jahre 1869 gegründete Deutsch-Israelitische Gemeindebund (D.I.G.B.), stellten nur einen freiwilligen Zusammenschluß ohne staatliche Anerkennung dar. Das Fehlen einer Gesamtorganisation machte sich besonders fühlbar, als mit dem Zug nach der Großstadt der Niedergang vieler Landgemeinden einsetzte, und diese nicht mehr in der Lage waren, sich aus eigenen Kräften zu erhalten.

Seit dem 8. Gemeindetage des D.I.G.B. im Jahre 1898 wurde die Idee einer Gesamtorganisation der jüdischen Gemeinden mit staatlicher Anerkennung erstrebt. Aber sowohl ein 1906 von Professor Rosin-Freiburg vorgelegter Entwurf als auch der 1909 bearbeitete Entwurf des Rechtsanwalts Machol aus Königstein verfielen der Ablehnung. Erst nach dem Kriege im Jahre 1919 wurde auf dem 15. Gemeindetag ein Entwurf von Dr. Ismar Freund-Berlin vorgelegt und angenommen.

Die Verwirklichung eines Reichsverbandes der jüdischen Gemeinden schien greifbar nahe, da dieser Entwurf von den anwesenden Gemeindevertretern fast einstimmig angenommen wurde. Es stimmten von 1100 Vertretern nur 4 gegen den Entwurf, und zwar die vier Vertreter des im Jahre 1920 gegründeten Bundes gesetzestreuer Gemeinden in Halberstadt. Diese forderten für die Synagogengemeinden ihres Verbandes die gleiche staatliche Anerkennung wie der beabsichtigte Reichsverband und ständige Vertreter im Verkehr mit den staatlichen Behörden — eine Forderung, die die Vertreter des Gemeindebundes nicht anerkennen wollten, weil die Vertreter der Austrittsorthodoxie nur einen minimalen Prozentsatz des deutschen Judentums darstellen. Ohne eine Einigung erzielen zu können, zogen die Verhandlungen sowohl innerhalb der Gemeinden als auch mit den Staatsbehörden sich so lange hin, daß die außerpreußischen, namentlich die süddeutschen Gemeinden, sich unabhängig von der Idee des Reichsverbandes zu Landesverbänden zusammenschlossen und der Idee des Reichsverbandes nicht mehr das lebhafte Interesse wie früher entgegenbrachten. In Preußen selbst aber stieg durch den Einbruch der Inflation die Not der kleinen Gemeinden derart, daß schleunige Hilfe durch die Großgemeinden notwendig erschien und hierfür ein Zusammenschluß der Gemeinden zu einer staatlich anerkannten Organisation mit Anspruch auf Staatssubvention mit größter Beschleunigung durchgeführt werden mußte, zumal der Staat die Zuwendung von Subventionen von der Schaffung eines solchen Verbandes abhängig gemacht hatte.

Am 16. Mai 1922 stellte Dr. Ismar Freund in der Vorstandssitzung der Jüdischen Gemeinde-Berlin den Antrag auf Schaffung eines Preußischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden, und am 25. Juni 1922 wurde in einer Großtagung im Beisein von Staats- und Reichsvertretern der PREUSSISCHE LANDESVERBAND JUEDISCHER GEMEINDEN gegründet. Ungefähr gleichzeitig konstituierte sich in Halberstadt der „Preußische Landesverband gesetzestreuer Synagogengemeinden". Da zunächst die verfassungsmäßigen Organe noch nicht gewählt werden konnten, wurde der Vorstand der Jüdischen Gemeinde in Berlin mit der vorläufigen Geschäftsführung des Landesverbandes beauftragt.

Der erste Erfolg der neuen Gründung war die Einsetzung von 6,8 Millionen Mark „zur geistlichen Versorgung leistungsschwacher Synagogengemeinden" im Staatsetat von Preußen für das Jahr 1923 — eine Zuwendung, die zunächst nur platonischen Charakter trug, da durch die Inflation der Betrag praktisch nichtig wurde. Dagegen gelang es dem Verband, im Jahre 1924 im Rahmen des Finanzausgleichgesetzes vom Reich beträchtliche Mittel zu erhalten, die zeitweise die einzige Existenzgrundlage für viele jüdische Gemeinden bildeten.

Die Zahl der Gemeinden, die sich dem Landesverband anschlossen, betrug im Jahre 1924 400 und stieg im folgenden Jahr auf über 650. Im Jahre 1925 fanden die Erstwahlen für die Körperschaften des Landesverbandes statt. Zum erstenmal wählten an diesem Tage preußische Juden nach demokratischen Grundsätzen ihr eigenes Parlament, zum erstenmal fanden hier die Stärkenverhältnisse der einzelnen jüdischen Parteien ihren zahlenmäßigen Ausdruck und wurde die Wirkungskraft der von den verschiedenen Bewegungen verfochtenen Ideen auf die breite Masse der preußischen Judenheit erprobt. Der Wahlkampf war sehr erregt. Auf allen Seiten wurde eine großzügige und intensive Propaganda getrieben.

Die Wahlbeteiligung war verhältnismäßig recht hoch. Die Wahlen hatten das folgende Ergebnis:

liberale Fraktion	70 Sitze
jüdische Volkspartei	31 „
(davon Poale Zion 2 Sitze)	
konservative Fraktion	17 „
rel. Mittelpartei	6 „
	124 Sitze

Sie bestätigten also die unbedingte Vorherrschaft der Liberalen, zeigten andererseits aber doch, daß den Zionisten, die sich in der jüdischen Volkspartei zusammengeschlossen hatten, eine entscheidende Bedeutung innerhalb des preußischen Judentums zukommt. Erstaunlich war der geringe Erfolg, den die Konservativen aufzuweisen hatten, und der wohl in der Hauptsache auf eine mangelhafte Wahlbeteiligung dieser Kreise zurückzuführen war. Die Liberalen hatten die absolute Mehrheit, andererseits benötigten sie zu der in vielen Fällen erforderlichen Zweidrittelmehrheit die Unterstützung der Konservativen oder der Volkspartei.

Im Laufe des März und April 1925 erfolgte seitens der Gemeinden die Benennung der Vertreter für den Rat des Verbandes. Auf Berlin entfielen 10, auf Breslau und Frankfurt a. M. je 2, auf Köln 1 Vertreter. Ferner wurden 2 Vertreter für die Rheinprovinz, je 1 Vertreter für Ost- und Westpreußen, Brandenburg, Pommern, Grenzmark und Sachsen, Schlesien und Oberschlesien, Hannover und Schleswig-Holstein, Westfalen, Hessen-Nassau in den Rat gewählt.

Auf Grund der Wahlergebnisse traten nunmehr am 25. Juni 1925 die Vertreter des Landesverbandes zu dem ersten Verbandstage zusammen, der nach der theoretischen Gründung von 1922 die praktische Konstituierung des Verbandes bedeutete.

II. Verfassung.

Die Verfassung stellt zunächst die Eigenschaft des Landesverbandes als Religionsgemeinschaft fest. Mitglieder des Verbandes sind alle ihm beigetretenen öffentlich-rechtlichen Synagogengemeinden Preußens. Der Verband bezweckt die Zusammenfassung der preußischen Synagogengemeinden zur Pflege aller ihrer Interessen. Zu seinen Aufgaben gehört die Hebung des religiösen Lebens unter Wahrung der Selbstbestimmung der Gemeinden, die finanzielle Unterstützung leistungsschwacher Gemeinden, die Schaffung und Unterhaltung gemeinsamer Einrichtungen und Anstalten, die Vertretung aller der jüdischen Religionsgemeinschaft in Preußen gemeinsamen Angelegenheiten nach außen, die Mitwirkung bei der Vorbereitung von Gesetzen und allgemeinen Verwaltungsverordnungen, welche die jüdische Religionsgemeinschaft berühren. Die Ausgaben des Verbandes werden, soweit sie nicht durch sonstige Einnahmen, insbesondere auch Staatsbeihilfen, gedeckt sind, durch Umlage eines Verbandsbeitrages aufgebracht. Die Selbständigkeit der Gemeinden in der Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten wird durch die Zugehörigkeit zum Verbande nicht berührt. Die Organe des Verbandes sind 1. der Verbandstag und sein ständiger Ausschuß, 2. der Rat, 3. die Ausschüsse. Der Verbandstag besteht aus Abgeordneten, welche von den Mitgliedern der zum Verbande gehörigen Gemeinden in allgemeiner, gleicher, unmittelbarer und geheimer Wahl nach den Grundsätzen des Verhältniswahlrechts für die Dauer von vier Jahren gewählt werden. Das aktive und passive Wahlrecht erstreckt sich auf alle volljährigen Juden beiderlei Geschlechts, die einer Verbandsgemeinde angehören und mindestens ein Jahr vor Auslegung der Wählerlisten dort ihren Wohnsitz gehabt haben. Auf je 3000 Seelen entfällt ein Abgeordneter. Der Verbandstag tritt in der Regel einmal im Jahre zusammen. Seine Verhandlungen sind öffentlich. Er bildet zu Beginn jeder Wahlperiode ein Präsidium, das aus einem Präsidenten, zwei Vizepräsidenten und zwei Beisitzern besteht. Für die Geschäftsordnung gelten im großen und ganzen die üblichen parlamentarischen Regeln. Für die Zeit außerhalb der Tagungen und nach Beendigung einer Wahlperiode bestellt der Verbandstag einen Ständigen Ausschuß von 15 Mitgliedern.

Der Rat besteht aus insgesamt 35 Mitgliedern und zwar: a) den Vertretern der dem Verbande angeschlossenen Gemeinden, wobei in der Regel auf je 20 000 Seelen ein Vertreter entfällt und die Zahl der Vertreter der Jüdischen Gemeinde zu Berlin auf 10 beschränkt ist, b) 6 Rabbinern und 2 Lehrern, die vom Verbandstag gewählt werden, c) so vielen von dem Verbandstag nach den Grundsätzen der Verhältniswahl zu wählenden Mitgliedern, als nach Erledigung der Wahlen zu a) und b) an der vollen Mitgliederzahl fehlen. Der Rat wählt aus seiner Mitte einen Engeren Rat von 11 Mitgliedern, dem die Führung der laufenden Geschäfte des Verbandes obliegt. Seine Arbeiten sind in Dezernate aufgeteilt, die von den Berliner Mitgliedern des Engeren Rates verwaltet werden. Der Präsident und die Dezernenten treten in der Regel einmal wöchentlich zusammen.

Zur dauernden Bearbeitung bestimmter Geschäftszweige sind die folgenden Verbandsausschüsse eingesetzt:

a) je ein konservativer und ein liberaler Kultusausschuß,
b) je ein konservativer und ein liberaler Unterrichtsausschuß,
c) ein Wohlfahrtsausschuß,
d) ein Rechtsausschuß.

Jeder Ausschuß zählt 9 Mitglieder, die vom Verbandstag und Rat bestimmt werden. Die religiöse Selbständigkeit der Gemeinden und Rabbiner darf durch die Ausschüsse in keiner Weise angetastet werden.

Die Bekanntmachungen des Verbandes erfolgen in dem Verwaltungsblatt, das in freier Folge erscheint.

Der Verband hat eine Reihe besoldeter Beamten angestellt, die das Verbandsbüro bilden.

Die in ihren wichtigsten Bestimmungen skizzierte Verfassung stellt insofern ein Kuriosum dar, als der Rat zugleich Oberhaus und Exekutive ist. Gegenüber dem aus Urwahlen hervorgegangenen Verbandstag vertritt er einerseits die Interessen der Großgemeinden, aus deren Vertretern er zum größten Teil besteht, indem er zu den Beschlüssen des Verbandstages zunächst Stellung zu nehmen hat und erst dadurch, daß er ihnen beitritt, den in allen wichtigen Angelegenheiten notwendigen „Verbandsbeschluß" herbeiführt, andererseits führt er zugleich die Verbandsbeschlüsse aus. Ob dieses parlamentarische Novum tatsächlich auf die Dauer sich als zweckmäßig erweisen wird, kann nach der kurzen Zeit seines Bestehens noch nicht beurteilt werden, doch sind schon jetzt Bestrebungen im Gange, die Verfassung gerade in bezug auf die Organisation des Rates einer grundlegenden Aenderung zu unterziehen. Im übrigen haben sich die Bestimmungen der Verfassung offenbar bewährt, so daß im Laufe der bisherigen Verbandstätigkeit sich nur geringfügige Aenderungen mehr technischer Natur als notwendig erwiesen haben.

Vom 21. bis 23. Juni 1925 fand die erste Verbandstagung im Plenarsaal des ehemaligen preußischen Herrenhauses in Berlin statt. An den Geschäftsbericht von Dr. Ismar Freund schloß sich eine lebhafte Generaldebatte an, in der die Redner sämtlicher Fraktionen die weltanschaulichen Grundlagen der von ihnen vertretenen Bewegungen dar-

legten. Durch diese auf allen Verbandstagungen wiederkehrenden Parteierklärungen bilden die Sitzungen des Landesverbandes das Forum, vor dem in aller Oeffentlichkeit die großen Fragen des Judentums von den verschiedenen Parteistandpunkten aus beleuchtet und einer Debatte unterzogen werden. Zum Präsidenten des Verbandes wurde Kammergerichtsrat Wolff-Berlin gewählt. In den ständigen Ausschuß wurden 8 liberale, 4 zionistische, 2 konservative und ein mittelparteilicher Vertreter delegiert. Die restlichen Verhandlungen des Verbandstages beschäftigten sich im wesentlichen mit den Richtlinien für den zu schaffenden Entwurf eines neuen preußischen Judengesetzes. Für die jüdischen Religionsgemeinschaften in Preußen gilt heute noch das Gesetz von 1847, ja in den seit diesem Jahr hinzugekommenen Gebietsteilen gelten sogar noch ältere Landesgesetze, so daß ein neues, einheitliches und modernes Judengesetz, das den Grundsätzen der neuen Verfassung von 1919 entspricht, dringend erforderlich erscheint. Der Verbandstag beschloß eine Reihe von Thesen für die weitere Bearbeitung der Angelegenheit.

Nach der Verbandstagung begann eine umfangreiche und vielseitige Tätigkeit des Verbandes auf den verschiedensten Gebieten. Die von der wirtschaftlichen Depression am schwersten getroffenen Gemeinden und Kultusbeamten wurden, soweit möglich, unterstützt. Eine besondere Subventionskommission befaßte sich mit Baubeihilfen für Synagogen und Gemeindeinstitute, mit Beihilfen an Kultusbeamte, mit Gewährung von Ruhegehältern und Witwen- und Waisenversorgung, mit Stipendien und Unterstützung der Institute für die Wissenschaft des Judentums, für Jugendpflege, Altertumsschutz, Schächtschutz, rituelle Speisehäuser etc. Daneben wurde ein besonderes Dezernat für die Erlangung und Verteilung der Staatsbeihilfen eingerichtet, das Dr. Freund verwaltete. Seinen Bemühungen gelang es, für das Rechnungsjahr 1925 die Ausschüttung von Mitteln für Synagogengemeinden in den preußischen Staatshaushalt zu bewirken, aus denen im März 1926 der Landesverband zum erstenmal einen Betrag von etwas über 200 000 Mark zur „Unterstützung leistungsschwacher Synagogengemeinden zwecks Erfüllung ihrer Verpflichtung zur Sorge für den Religionsunterricht" erhielt. Die Gelder wurden an 252 Gemeinden verteilt. Für das Jahr 1926 erhielt der Landesverband eine Staatsbeihilfe in Höhe von 183 000 Mark, die an 214 Gemeinden verteilt wurde. Im Herbst 1926 richtete der Landesverband an das Ministerium das Gesuch, die Zuschüsse für den Religionsunterricht auf 400 000 Mark zu erhöhen. Diesem Antrage fügte er eine eingehende Begründung bei, und das Gesuch wurde tatsächlich nach Ueberwindung technischer Schwierigkeiten vom Landtage bewilligt, so daß im Jahre 1927 als Beihilfe für den Religionsunterricht vom Landesverband 333 000 Mark verteilt werden konnten, während 45 000 Mark dem Halberstädter Verband zur Verfügung gestellt wurden. Durch diese Bewilligung war es möglich, die jüdischen Lehrer im großen und ganzen auf die Gehaltsstufe der Volksschullehrer zu bringen.

Neben den Beihilfen für den Religionsunterricht subventionierte der Staat aus einer besonderen Etatsposition auch die Rabbinergemeinden. Die Verteilung dieser Mittel nahm das Ministerium jedoch selbst vor. Im Jahre 1925 verteilte es 200 000 Mark Rabbinerstaatsbeihilfen in 58 Gemeinden. Im Jahre 1926 sank die Höhe der Beihilfe auf 120 000 Mark, die an 33 Gemeinden verteilt wurden, im Jahre 1927 trat dank der Bemühungen des Landesverbandes wieder eine Erhöhung auf 153 000 Mark ein.

Neben der pekuniären Unterstützung seiner Mitgliedergemeinden widmete sich der Landesverband hauptsächlich der Schaffung eines neuen Judengesetzes. Die Verhandlungen hierüber erwiesen sich wegen der Gegensätzlichkeit der Parteiwünsche als außerordentlich schwierig, so daß erst auf dem 4. Verbandstage im März 1928 eine Einigung sämtlicher Fraktionen des Preußischen Landesverbandes auf einen Entwurf erzielt wurde. Die daraufhin mit dem Halberstädter Verband eingeleiteten Verhandlungen wegen Einreichung eines gemeinsamen Entwurfs an die Regierung — der Halberstädter Verband hatte inzwischen gleichfalls einen Gesetzentwurf fertiggestellt — führten zwar nicht zu dem erstrebten Ziel, zeigten aber, daß die bestehenden Differenzen zu überwinden sein werden. So reichten zunächst im Juli 1928 beide Verbände ihre Entwürfe getrennt dem Kultusministerium ein.

Neben den Arbeiten für den Judengesetzentwurf wurden die Verhandlungen über die Schaffung eines Reichsverbandes wieder aufgenommen und weitergeführt. Es fanden mehrfach Konferenzen zwischen den Vertretern der verschiedenen Landesverbände und dem D.I.G.B. statt, die aber bisher zu keinem praktischen Ergebnis geführt haben. Im Juni 1928 wurde zwar der Entwurf für eine Verfassung des Reichsverbandes der deutschen Juden fertiggestellt, doch muß abgewartet werden, ob dieser Entwurf die Zustimmung der Gremien der wichtigsten deutschen Landesverbände findet. Bis zur endgültigen Gründung des Reichsverbandes wurde bereits im März 1928 in Nürnberg eine provisorische Arbeitsgemeinschaft der Landesverbände geschaffen, die ein einheitliches Vorgehen sämtlicher Verbände in den einschlägigen Fragen ermöglichen soll.

Aus der Tätigkeit der verschiedenen Einzeldezernate des Landesverbandes ist zu erwähnen, daß der Wohlfahrtsausschuß im Jahre 1927 nahezu 150 000 M. für Probleme der Bevölkerungspolitik, Siedlungsbestrebungen, für die Zentralwohlfahrtsstelle, Hilfsvereine, Deutsch-Israelitischen Gemeindebund, für die Gesundheitsfürsorge und Jugendbestrebung bewilligt hat. Ein besonderer Rechtsausschuß befaßt sich mit der Ausarbeitung eines Normalstatuts für die Synagogengemeinden und mit grundsätzlich wichtigen Fragen des Verwaltungsrechts und der Steuerfragen der jüdischen Gemeinden. Neben einer Anzahl wichtiger Gutachten, die eingeholt wurden, verhandelt durch diesen Ausschuß der Landesverband zurzeit mit dem Ministerium wegen einheitlicher Neuregelung des Steuerwesens für die jüdischen Gemeinden. Der liberale Kultusausschuß hat in Zusammenarbeit mit den maßgebenden Stellen ein neues liberales Einheitsgebetbuch fertiggestellt. Durch Vermittlung der Unterrichtsausschüsse wurde vom Lan-

desverband eine Vorbereitungsanstalt für jüdische Lehrer und Lehrerinnen in Berlin (Oktober) 1927 eröffnet. Die Anstalt, zu deren Besuch die Obersekundareife gefordert wird, führt die Zöglinge innerhalb von drei Jahren bis zum Abiturium, wobei in der Ausbildung besonderer Wert auf die Religionswissenschaft gelegt wird. Ebenso wurde eine Schächterschule gegründet, die zurzeit von 12 Schülern besucht und vollständig vom Landesverband finanziert wird. Ferner wurde eine Stellenvermittlung für Rabbiner, Lehrer und Kultusbeamte gegründet, durch die den kleinen Gemeinden die Möglichkeit von Gottesdienst und Predigt, besonders auch an den Hohen Feiertagen, geschaffen wurde. In Vorbereitung befindet sich die Ausarbeitung eines Beamtenrechts, die Einrichtung einer Pensionskasse für jüdische Lehrer und Kultusbeamte, die Durchführung einer Kollektivanleihe für finanziell bedrängte Synagogengemeinden und eine Konferenz sämtlicher jüdischer Organisationen, die über die Probleme der Mischehen, Taufen und der Austritte beraten soll. Von den vielen praktischen Leistungen des Landesverbandes seien erwähnt seine erfolgreichen Eingriffe in die Antischächtbewegung, die von ihm erwirkte Gleichstellung der Synagogengemeinden mit den christlichen Kirchen bezüglich der Finanzierung des jüdischen Religionsunterrichts an den höheren Lehranstalten durch den Staat, ferner bezüglich der Befreiung der Synagogengemeinden von der Hauszinssteuer. Ein Regierungserlaß für Befreiung jüdischer Staatsbeamter vom Dienst an jüdischen Feiertagen wird angestrebt. Ferner werden Verhandlungen über Zulassung und Beförderung jüdischer Lehrer in den höheren Schuldienst geführt. Auch Verhandlungen über die Sonntagsarbeit in jüdischen Betrieben sind im Gange. Mehrere Male nahm der Landesverband Gelegenheit, seine Wirksamkeit über die Grenzen Deutschlands hinaus zu erstrecken. Eine Petition an den norwegischen Gesandten in Berlin im Frühjahr 1926 unterstützte die Abwehr eines drohenden Schächtverbots in Norwegen, und im Jahre 1926 wurde dem in London gebildeten Komitee für die Zurückführung der portugiesischen Marannen zum Judentum eine Subvention bewilligt.

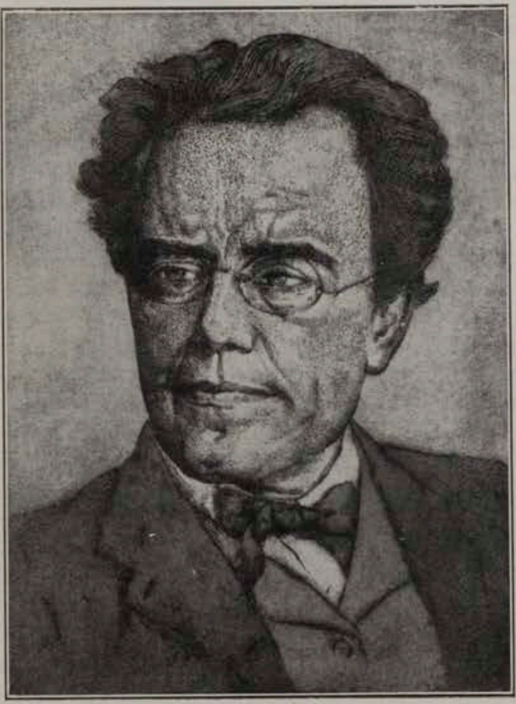
Trotz der kurzen Zeit seines Bestehens kann der Landesverband auf eine sowohl materiell wie ideell höchst wertvolle Tätigkeit zurückblicken und in allen deutschen Juden die Hoffnung erwecken, daß er in Zukunft noch größeren jüdischen und deutschen Aufgaben entgegenwächst und gerecht wird.

September 1928

Gustav Mahler.

Gustav Mahler wurde am 7. Juli 1860 im Dörfchen Kalischt bei Iglau in Böhmen als Sohn jüdischer Eltern geboren. Der Vater war ein kleiner Kaufmann, die sehr kinderreiche Familie lebte in bescheidenen Verhältnissen. Nach Gustavs Geburt übersiedelte die Familie nach Iglau, einer deutschen Sprachinsel im tschechischen Gebiet, die als Mahlers geistige Vaterstadt zu gelten hat. Schon als zweijähriges Kind zeigte M. eine ganz außergewöhnliche musikalische Begabung. Hunderte von Volks- und Soldatenliedern wußte er zu singen. Die in seiner Heimat stehende Kaserne war sein Lieblingsaufenthalt. Wenn man ihn im Hause vergeblich suchte, war er sicher mit dem Regiment ausmarschiert oder weilte in einem Café, wo er, auf einem Tische stehend, den dicht gedrängten Gästen Soldatenlieder oder eigene Kompositionen zum Besten gab. Mit 15 Jahren kam er als Schüler des von Hellmesberger geleiteten Konservatoriums nach Wien. Schon im ersten Jahr errang er in Klavierspiel und Komposition den ersten Preis, nach drei Jahren absolvierte er die Schlußprüfung mit Auszeichnung. Gleichzeitig mit dem Studium auf dem Konservatorium bereitete er sich auf das Abitur vor, das er sehr bald in Iglau absolvierte, um nunmehr in Wien neben der Arbeit am Konservatorium an der Universität Vorlesungen über Philosophie und Geschichte zu hören.

Mit 19 Jahren nahm er seine erste bescheidene Stellung als Kapellmeister des Sommertheaters in Hall an. Zwei Jahre später wirkte er in nämlicher Eigenschaft in Laibach, bald darauf in Olmütz. Das Jahr 1883 bedeutete durch den Besuch Bayreuths und durch den tiefen Eindruck, den Parsifal auf ihn machte, sein Schicksalsjahr. Sein zukünftiger Weg, das Wagnersche Ideal in der Musik zu interpretieren, ist ihm nunmehr vorgezeichnet. Im nächsten Jahr wurde er zweiter Kapellmeister mit dem Titel „Königlicher Musikdirektor" in Kassel, wo ihm zum erstenmal die Möglichkeit zur Lösung größerer Aufgaben geboten wurde. Dennoch war seines Bleibens nicht lange, weil sehr bald zwischen dem Ersten Kapellmeister und dem jüngeren Feuerkopf Mahler Konflikte ausbrachen. 1885 ging Mahler zu Angelo Neumann nach Prag. Hier endlich sah er seinen Lieblingswunsch, für Wagners Kunst einzutreten, erfüllt. Prag begründete Mahlers Weltruf als genialen Kapellmeister. Rheingold, Walküre, Meistersinger, Don Juan und Fidelio wirkten unter Mahlers faszinierender Interpretation wie Offenbarungen, nicht minder groß waren seine Erfolge auf dem Konzertpodium. Mit der Aufführung von Beethovens IX. Symphonie wirkte er so sensationell, daß ihm die geistige Elite Prags in einer besonderen Dankadresse ihre Huldigung aussprach. Schon nach einem Jahre aber mußte Mahler Prag verlassen, da er sich bereits vorher für Leipzig verpflichtet hatte. Hier wirkte er am Stadttheater zwei Jahre neben Arthur Nikisch unter Direktor Staegemann. Wiederum kultivierte er hier vor allem Wagner. Gelegentlich der Jahrhundertfeier von Webers Geburtstag bearbeitete und vollendete Mahler Webers Fragment „Die drei Pintos" mit so feinem Stilgefühl, daß selbst ernste Musiker im Zweifel waren, wo Webers Themen endeten und wo Mahlers Gedanken Anschluß nahmen; oft hielt man Webersche Teile für Mahlers Musik und umgekehrt. Nach zweijähriger, an Erfolgen reicher Tätigkeit in Leipzig, übernahm Mahler 1888 die Leitung der Budapester Oper. Hier gelang es seiner Energie unter den unendlichsten Schwierigkeiten, ein vollkommen heruntergewirtschaftetes Kunstinstitut auf außergewöhnliche künstlerische Höhe zu bringen. Brahms, der sagte, daß niemand den „Don Juan" einem Mozart würdig congenial aufzuführen vermöchte, war durch die Mahlersche Interpretation so ergriffen, daß er kaum die erste Pause abwarten konnte, um persönlich Mahler zu danken und ihm zu versichern, daß man in der ganzen Welt nur in Budapest den „Don Juan" würdig aufführe. Hier errang Mahler auch erstmalig als Komponist durch Aufführung seiner ersten Symphonie Erfolg. Dennoch war seines Bleibens infolge des Chauvinismus des neuen Theaterintendanten Graf Peter Geza Zichy nicht lange; da dieser sich fortgesetzt in Mahlers Kompetenzen einmischte, legte er 1891 sein Amt nieder. Kaum war die Kunde hiervon bekannt geworden, da berief ihn Pollini an das Hamburger Stadttheater. Pollini, sein früherer Name war Baruch Pohl, war der Typus des rein kapitalistischen Unternehmers, dessen kaufmännische Einstellung den schroffsten Gegensatz zu Mahler bildete, denn Mahler erstrebte schon in Hamburg eine Reformation der Oper an Haupt und Gliedern, entsprechend Wagners Forderung von der Einheitlichkeit des Kunstwerkes. Mahlers Energie und faszinierender Persönlichkeit gelangen trotz Pollinis Widerständen zahlreiche Großtaten, so daß er sehr bald der Mittelpunkt des geistigen Lebens Hamburgs wurde. Besonders wertvoll für ihn war die Freundschaft mit Hans von Bülow, der damals die Hamburger Symphoniekonzerte leitete. Von Bülow



Gustav Mahler.

stammt ein Kranz mit der Widmung: „Dem Pygmalion der Hamburger Oper — Hans v. Bülow." Bülow selbst empfahl, als er infolge Krankheit die Leitung der Hamburger Konzerte niederlegen mußte, Mahler als seinen Nachfolger. Als Nachfolger Bülows brachte nunmehr Mahler in acht Abonnementskonzerten die interessantesten Programme, die freilich infolge der persönlichen Art seiner Auffassung von der Kritik häufig genug angefeindet wurden. Mahler nennt die Hamburger Jahre, die er unter Pollini verbrachte, seine Zuchthausjahre. Und doch war das Ergebnis nach außen ein außergewöhnlich großes, denn Pollinis Geschick gelang es, zahlreiche Künstler von erstem Rang zu verpflichten, die sich Mahlers Leitung willig anvertrauten. Von Hamburg erging an Mahler die ehrenvolle Berufung nach Wien. Hier wirkte er von 1897 bis 1907 als Reorganisator und Direktor der Wiener Hofoper. Diese Jahre bedeuten den Höhepunkt in Mahlers Leben und sind gleichzeitig ein Kulminationspunkt europäischer Musikkultur. Die Wiener Bühne war unter der Leitung des kranken Jahn stark vernachlässigt worden. Es fehlte eine einheitliche Kunstrichtung, weil ein überragend starker Führer fehlte. Mahler schuf nach dem Vorbild von Carl Maria von Weber und Wagner an der Wiener Bühne eine Kunststätte von großem Umriß und einheitlichem Charakter. Entsprechend den Idealen Bayreuths wurde ähnlich, wie ihn Franz Liszt in Weimar erstrebt hatte, ein neuer Stil zu schaffen gesucht. Die Fäden des ganzen Unternehmens liefen in Mahlers Hand zusammen. Er war Dirigent, Dramaturg, Regisseur, Lehrer der Solisten, der das ganze Werk bis in alle Einzelheiten leitete und so die Vielheit der Talente seinem Willen fügsam machte. Sein Stilgefühl ließ ihn jede musikalische Eigenart wesenstreu interpretieren. In Alfred Roller fand er den genialen Künstler, der, ganz in Mahlers Ideen eingelebt, die für die Aufführung charakteristischen Szenenbilder schuf. So kamen Musteraufführungen zustande, die niemand, der sie erlebt, vergessen kann. Einige charakteristische Aeußerungen Mahlers aus dieser Zeit illustrieren am besten den Geist, in dem er seine verantwortliche Tätigkeit ausübte. „Was Ihr Theaterleute Eure Tradition nennt, das ist Eure Bequemlichkeit und Schlamperei." „In jeder Aufführung muß das Werk neu geboren werden." „Ich renne mit dem Kopf gegen die Wand, aber die Wand bekommt ein Loch." „Andere pflegen sich und reiben das Theater auf. Ich reibe mich auf und pflege das Theater." Hermann Bahr schildert den tiefen Eindruck, den Mahlers Kunstleistung auf die empfänglichen Gemüter Wiens ausübte: „Des einzigen Mahlers Geheimnis war Handwerk mit Genie. Dies ergab, daß Vorstellungen von technischer Vollkommenheit, von einer Präzision ohnegleichen, bereit, mit der Zuverlässigkeit eines Uhrwerks abzulaufen, unter der berauschenden, entflammenden, verzückenden Gewalt seines trunkenen, verklärten Blicks, seiner bald grimmig aufscheuchenden, bald zärtlich beschwichtigenden, immer unwiderstehlichen Hand in Improvisationen von atemloser Seligkeit verwandelt wurden, sichtlich eben jetzt unter unseren Augen erst entstanden, unter unseren Augen wie Fieberanfälle Sänger und Orchester, ja diesen dämonischen Improvisator am Pulte selbst ekstatisch überwältigen, aber auch uns dort unten, die nun auf einmal gar nicht mehr dort unten, keine Zuschauer, keine Zuhörer, nicht mehr wir waren, sondern mit ins Spiel gerissen, in den ungeheuren Ernst dieses Spiels, worin wir, uns verlierend, uns erst findend, aus dem leeren Schein des Tages zur Fülle der ewigen Wahrheit erwachten, plötzlich ganz unmittelbar gewiß, daß es ein Reich des Schönen, Guten, Wahren gibt, und daß es unsere Heimat ist. Es war das Wunder Mahlers, daß er uns dithyrambisch erleben ließ." Diese Mahler-Zeit war der letzte Glanz der Stadt Wien. Als Mahler nach zehnjähriger Tätigkeit, angeekelt von den Wiener Intriguen sein Amt niederlegte, bekannte er rührend, abschiednehmend von den Mitgliedern des Hofoperntheaters: „Statt eines Ganzen, Abgeschlossenen, wie ich geträumt, hinterlasse ich Stückwerk, Unvollendetes, wie es dem Menschen bestimmt ist." Mit Mahlers Weggang von Wien beginnt sein Lebenspfad bergab zu gehen. In Wien hatte er die Zahl seiner Symphonien bis zur Achten gesteigert. Er geht aus praktischen Erwägungen nach Amerika, weil er hoffte, sich dort ein genügendes Vermögen zu erwerben, um nach einigen Jahren der Arbeit ganz seiner Kunst leben zu können. Denn bisher konnte er sich immer nur während der Ferien seinen Werken widmen. Vier Winterhalbjahre hindurch wirkte Mahler in New York als Leiter von Mozart- und Wagner-Opern, später als Dirigent der Philharmonic Society. Mahler hat es in Amerika nie behagt, wenn er auch natürlich einzelne Freunde und Verehrer gewann, die in Mahler den großen Menschen und Musiker zu schätzen wußten. Anfang 1911 erkrankt er, entschließt sich zur Ueberfahrt nach Europa, um in Paris Heilung zu suchen, leider vergeblich! — In hoffnungslosem Zustand wird er nach Wien gebracht, wo er am 18. Mai 1911 starb. Mahler war seit 1902 mit der Tochter des Malers Schindler, Alma Maria, verheiratet; von den beiden Töchtern starb die ältere im Alter von vier Jahren; an deren Seite wurde er auf seinen Wunsch auf dem kleinen Friedhof in Grinzing beigesetzt.

Mahlers Leben erhält äußerlich seine Silhouette durch seine Tätigkeit als Dirigent und Theaterdirektor. Der Dirigent Mahler, das war, wie sein Freund Förster ausführt, der verkörperte Wille zur Macht, Energie, Kraft, Napoleon am Dirigentenpult. Wer ihn einmal als Dirigent erlebt hat, wird ihn nie vergessen. Vom Augenblick, wo der kleine Mann mit dem kraftvollen Kinn, den feinen schmalen Lippen, der scharf geschnittenen Nase, der hohen Stirn, den leuchtenden Augen das Pult betrat, bannte eine hypnotische, dämonische Kraft einen jeden, Musiker wie Hörer. Es war unmöglich, von seiner faszinierenden Gestalt loszukommen, von seinen suggestiv wirkenden Bewegungen, die magnetisch die Töne aus den Musikern hervorzauberten und jedes Detail des Werkes nicht nur dem Ohre, sondern plastisch dem Auge zugänglich machte. Wie in einer Sauerstoffatmosphäre setzte er alles rings um sich in Flammen. Man spürte blitzartig den großen Künstler, der das darzustellende Werk mit seinem Ich durchtränkte und in jenen Augenblicken es gleichsam neu produzierte. Diese Art seines Dirigierens, in der jede einzelne Stimme zu ihrem Rechte

kam, mit ihrer unerhörten Ekstase und dem völligen Aufgehen der Persönlichkeit in dem darzustellenden Werk war ein Spiegelbild von Mahlers Charakter, der, wie bei einem so impulsiven Genie nur allzu natürlich, mancherlei Widersprüche zeigte, dessen Grundzug aber Güte, gepaart mit Energie, war. Ernst Bloch nennt Mahler einen hymnischen Menschen, ein Wort, das wohl am besten den Grundton von Mahlers Charakter angibt. Denn Mahler war, wie sein Freund Guido Adler sagt, zeitlebens ein Gottsucher. „Als Mensch butterweich, als Künstler unbeugsam in der Verfolgung des ihm vorschwebenden Kunstideals." In künstlerischen Dingen kannte er keine Kompromisse. So wie er sich selbst im Dienste der Kunst nicht schonte, so erzwang er von allen Mitwirkenden das restlose Befolgen seiner Intentionen, und zwar mit einer Konsequenz und Strenge, die man geradezu als Fanatismus bezeichnen muß. Je mehr man sich in Mahlers Wesen vertieft, um so zwingender wird der Vergleich mit den Gestalten der biblischen Geschichte, den Propheten und den Aposteln. Prophetenhaft ist die ständige Hochspannung seines Wesens, die fiebrige Rastlosigkeit des Suchens nach Sinn und Gesetz der Welt, seine Gläubigkeit, seine Himmelsgewißheit, seine Demut vor allem Göttlichen, propheten- und apostelartig sein unverfälschter Sinn für das Triebhafte einfacher Menschen wie Hirten, Bauern und namentlich Kinder, gemeinsam mit ihnen seine Liebe zu der Natur, zu allem, was da Odem hat, sei es Pflanze, Tier oder Mensch.

Alle diese Seelenzüge finden wir in Mahlers Werken, die als Spiegelbild seines Lebens zu verstehen sind. „Wahrheit und Dichtung in Tönen", sagt er selbst einmal, „und wenn einer gut darin zu lesen verstände, müßte ihm in der Tat mein Leben darin durchsichtig erscheinen. So sehr ist bei mir Leben und Schaffen verknüpft, daß, wenn mein Dasein fortan ruhig wie ein Wiesenbach dahinfließen würde, ich, dünkt mich, nichts mehr Rechtes machen könnte." Als nach der Generalprobe zu seiner 6. Symphonie ihn einer seiner Freunde noch ganz im Banne des Werkes fragte: „Wie kann ein Mensch von Ihrer Güte so viel Grausamkeit und Unbarmherzigkeit ausdrücken", erwiderte Mahler bestimmt und ernst: „Es sind die Grausamkeiten, die mir angetan, die Schmerzen, die ich zu erdulden hatte." Sind also Mahlers Tondichtungen idealisierte Selbstporträts, so tritt doch das Autobiographische, Anekdotische immer mehr zurück zugunsten einer rein menschlichen, allgemeinen Grundidee. Diese Grundidee, die sich wie ein Leitmotiv durch sein gesamtes Schaffen zieht, ist seine allumfassende messianische Menschheitsliebe, eine Erkenntnis, die Mahlers Biograph Specht treffend zum Ausdruck bringt, indem er sagt: „Mahlers Werke sind die musikalische Bergpredigt unserer Zeit."

Mahlers Werke umfassen, wenn wir von seinen Jugendwerken, die er, mit Ausnahme eines Chorwerkes, „Das klagende Lied", vernichtet hat, absehen, 42 Lieder und 10 Symphonien. Seine Lieder bilden das Fundament resp. die Keimzelle seines Schaffens. „Sie wurzeln im zeitlosen Bereich der primitiven Volksseele und gehen vielfach in die Symphonien über." Aus den Volks- und Soldatenliedern, die in seiner Jugend erklungen waren, hat Mahler weit mehr als den musikalisch-poetischen Ausdruck der Freuden und Leiden primitiver Menschen herausgehört. Er lauschte auf den Grund dieser Aeußerungen, und es eröffnete sich ihm des Weltwesens unverzerrte Spiegelung. Das Urproblem des in die vielgestaltige Welt Verstricktseins fand er in symbolischer Verkleidung wieder. Die eine Gottwesenheit ist in die widerspruchsvolle Kreatur ergossen, die stets ihrer göttlichen Abstammung sich bewußt bleibt. „Ich bin von Gott und will wieder zu Gott." (Lustgarten im „Anbruch" 1920.) So erweitert Mahler subjektiv Erlebnisse durch ihre Sammlung und Steigerung zu einem allgemein Kosmischen, Symphonischen. Demgemäß wird er Symphoniker, wie sein Landsmann und väterlicher Freund Bruckner. Mahlers Symphonien, als deren Leitmotiv bereits seine messianische Menschheitsliebe genannt wurde, bilden, wie Guido Adler ausführt, eine direkte Weiterentwicklung des von Beethoven in seiner Neunten Symphonie in der Ode an die Freude aufgestellten Kunstideals. Und so entwickelt er sich logischerweise zu dem Sänger der Freude, als der er von dem Italiener Alfredo Casella zu seinem fünfzigsten Geburtstag begrüßt wurde, als der einzige Musiker, der die wahre Tragweite der Ode erfaßt hat. Mahler hat sich über seine Symphonien seinem Freunde Casella gegenüber einmal dahin geäußert, daß man in ihnen drei verschiedene Perioden erkennen könne. Die erste Periode umfaßt die Werke I—IV. Die IV. Symphonie ist, wie auch Bekker ausführt, ein Abschlußwerk, und zwar in dreifacher Hinsicht: „in bezug auf die musikalische Form, in bezug auf den poetisch gedanklichen Stoff, in bezug auf die Weltanschauung des schaffenden Künstlers." Das Ringen um Erkenntnis, um das Wissen von Mensch und Erde (I. Symphonie), von Tod und Leben (II. Symphonie mit dem ergreifenden Choral „Auferstehen, ja Auferstehen"), von Natur und Gott (III. Symphonie, das hohe Lied von der Liebe als dem Urgrund alles Seins) ist abgeschlossen. „Mit dem Gewinn dieser Weltanschauung verläßt Mahler den Bannkreis der Gedanken und Stimmungen der Wunderhornlieder, die richtunggebend für die ersten vier Symphonien waren." Die zweite Periode umfaßt die Symphonien V—VIII, d. h. die drei großen Instrumentalwerke V, VI und VII, und als Kuppelbau des Gesamtwerkes seine VIII. Symphonie, die Mahler selbst einmal als seine Messe bezeichnet. Zwei für den oberflächlich nur hinschauenden Menschen grundverschiedene, zeitlich weit auseinanderliegende Dichtungen, eine alte Kirchenhymne und der Schluß von Goethes Faust, werden hier mit visionärer Kraft zu einem grandiosen Werk zusammengeschweißt, zu einem Werk, das man im Hinblick auf die großen Mittel, mit denen Mahler hier schaltet, die Symphonie der Tausend genannt hat. Das Bindeglied zwischen beiden Teilen ist auch hier wieder die Menschheitsliebe, der Kernpunkt der Hymne ist der sehnsüchtige Schrei der Menschheit nach Erlösung und Befreiung. Die Antwort hierauf gibt der zweite Teil des Faust. Sie gipfelt in der freudigen Zuversicht auf Erlösung durch Werk und Liebe, wie sie der Chorus mysticus zum Ausdruck bringt. Die acht Symphonien dieser beiden

Perioden sind „vom menschlichen, vom psychologischen, vom ästhetischen Standpunkt aus gesehen das Bild steten, von Notwendigkeit getriebenen Werdens. Alles fügt sich wie nach unumgänglichem Gebot, und doch ist keine Absicht, kein spekulativer Wille dahinter. Schroff kontrastierend stehen die Werke nebeneinander. Jedes scheint abschließende Kundgebung der Persönlichkeit zu sein. Und doch trägt jedes bereits das folgende in sich, und wenn man dieses ansieht, erscheint das frühere nur als Vorbereitung. Von dem Jugendtraum der Ersten über die Wunderhorn-Fantasien und über die mächtigen Spannungen der Instrumental-Symphonie bis hinauf zur Achten ununterbrochener Anstieg, bei dem letzten Werk zu fieberhafter Kräftesteigerung emporgetrieben. Hier war der Gipfel. Was konnte noch kommen? Es geschieht das Wunder der Wandlung." Es folgt die III. Periode. „Drei neue, große Werke wachsen heran. Wenn man sie mit dem bisherigen Gesamtwerk vergleicht, scheint es fast, als ob jetzt erst der eigentliche Mahler zu reden begänne. Das symphonische Riesenwerk bis zur Achten hinauf ist wiederum nur Vorbereitung, um Mahler die Zunge zu lösen für das Eigentümlichste, das zu sagen ihm gegeben war." (Paul Bekker.)

„Die unerhörte Spannung der Achten, die Neugeburt einer Welt aus der Idee der Liebe, hatte furchtbare Reaktion zur Folge. Das Bewußtsein des Vollendethabens weckte plötzlich Erkenntnis des Alleinseins. Das klingende Universum war geschaffen, der Schöpfer selbst erschien sich überflüssig. Aber der Mensch in ihm war noch nicht eingegangen in den Himmel seiner Visionen. Heißer Liebes- und Lebenshunger brach durch, ließ ihn den Zwiespalt göttlich begeisterter Seele und irdisch verlangenden Triebes in tiefem Leid empfinden. Gebot des Abschiednehmens traf den Menschen, der an der eigenen Ekstase erst zum Erfassen beglückender Daseinswerte gereift war. Tragik der Prophetennatur, die an der Hellsichtigkeit des eigenen Blickes erblindet, im Rausche schöpferischer Verzückung alles liebend umspannt, in Wirklichkeit nichts mehr zu fassen vermag. Aus diesem inneren Zwiespalt des zwischen den Welten Wandelnden entstehen die drei Abschlußwerke Mahlers, das „Lied von der Erde", die Neunte und die Zehnte Symphonie." (Bekker.) Letztere nur in Form von Skizzen, die nach dem Wunsche von Mahlers Witwe unveröffentlicht bleiben sollen.

Das „Lied von der Erde" besteht aus Gesängen mit symphonischen Zwischenspielen, aus Liedern, entnommen einer Sammlung chinesischer Lyrik, in denen ein Einsamer, Müder, erfüllt von dem Jammer der Erde, noch einmal in Gedanken Jugend und Schönheit an sich vorüberziehen läßt. Visionär schildert Mahler die Leiden und Bitternis seines eigenen Heimganges. Ergreifend das letzte der Lieder, „Der Abschied", mit einer Musik von solch intensivierter Melancholie, von zitterndem Weh, daß eine Steigerung durch Worte kaum noch möglich ist. Gleichsam rhapsodisch erklingen die Worte: „Die müden Menschen gehen heimwärts, um vergessenes Glück und Jugend neu zu lernen ..."

„Ich suche Ruhe für mein einsam Herz!
Ich wandle nach der Heimat, meiner Stätte!
Ich werde niemals in die Ferne schweifen,
Still ist mein Herz und harret seiner Stunde!
Die liebe Erde allüberall blüht auf,
Blüht auf im Lenz und grünt aufs neu'
Allüberall, und ewig, ewig blauen licht die Fernen."

Immer tiefer, immer leiser klingt dieses Ewig und erstirbt schließlich über unruhigen Klängen der Celesta ohne erlösenden Schlußakkord.

Dem „Lied von der Erde" folgt als Mahlers Schwanengesang seine 10. Symphonie. Sie ist gleich Beethovens letzten Quartetten das Bekenntnis eines, der Abschied genommen hat von allem Irdischen, der bereits eingegangen in das Nirwana. „Leben, Liebe, Schöpferkraft" sieht der innerlich bereits im Jenseitigen Stehende nun wie aus einer höheren Welt, rückschauend. Der Tod erscheint ihm als Erfüllung all dessen, was Lebenskampf und Lebenssehnsucht einstmals als Ziel boten. Leben wird Tod, und Tod wird Leben. Nur aus solcher Umtauschung der Begriffe heraus konnte Mahler in der musikalischen Gestaltung Fähigkeit und Kraft zu stillschöpferischer Tat, konnte er das gedankliche Fundament für diesen grandiosen Epilog finden. Die heiße Lebensflamme der Achten hatte das Sterbliche in ihm verzehrt, am Irdischen hatte er keinen Teil mehr. Nur der unzerstörbare Geist lebte noch und sang, befreit von allem Lastenden stofflicher Bedingtheit, das Hohelied von der Herrlichkeit des Todes als des Vollenders. Schon früher einmal war diese Idee in ihm schöpferisch geworden, als er die „Kindertotenlieder" schrieb. Damals war es das junge, unenthüllte Leben, jetzt ist es die reife Menschheit, der das Lied vom großen Sterben erklingt. Ein zermürbender Gesang, eigentlich nicht für die Ohren der Welt geschaffen. Er erzählt von den letzten Dingen, Mahler starb an ihm. Sein Wahrheitsdrang war ans Ziel gelangt. Er hatte Gott geschaut, in der letzten Offenbarung, die dem Menschenblick zu fassen gegeben ist: Gott als Tod. „Was mir der Tod erzählt" lautet die ungeschriebene Ueberschrift der Neunten Symphonie." (Bekker.)

Mahlers musikhistorische Stellung läßt sich heute noch nicht definieren. Erst eine spätere Zeit kann entscheiden, ob er, wie Mengelberg meint, am Ende der großen Epoche der deutschen Musik steht, die von Bach ununterbrochen zu Richard Strauß führt, oder ob Mahler als Auftakt zu einer neuen Epoche der Musik aufzufassen ist. Wie Beethoven und Wagner war Mahler eine Prophetennatur. „Sein Werk ist," wie Bekker ausführt, „das einzige aus unserer Zeit, das den Weg weist zu dem wahren Quell des Lebens, zu dem, was göttlich und groß, erhaben und unsterblich in der Natur des Menschen verborgen liegt und uns emporträgt über die Schranken des irdisch Bedingten."

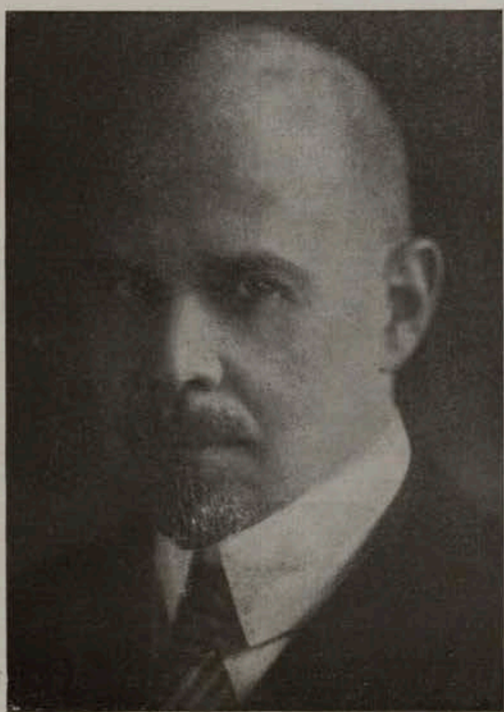
Literatur: Paul Bekker, Gustav Mahlers Sinfonien, Berlin, 1921
Paul Stefan, Gustav Mahler, München, 1920
Guido Adler, Gustav Mahler, Wien, 1916
Richard Specht, Gustav Mahler, Berlin, 1922
Arthur Neißer, Gustav Mahler, Reclam, 1918
Rudolf Mengelberg, Gustav Mahler, Leipzig, 1923
Alfred Roller, Die Bildnisse von Gustav Mahler, Leipzig, 1922
Natalie Bauer-Lechner, Erinnerungen an Gustav Mahler, Leipzig, 1923
Mahlerheft des „Anbruch", 1920

September 1928 W. K.

Walther Rathenau.

Jugend. Walther Rathenau wurde am 29. September 1867 in einem Hause der Chausseestraße zu Berlin geboren. „An diesem Tag fiel das Fest des deutschen Schutzpatrons Sankt Michael auf den Vorabend des höchsten jüdischen Feiertages, und beide auf einen Sonntag" — so hat Rathenau selbst einmal, bedeutungsvoll auf die beiden sein Leben gestaltenden Mächte, Deutschtum und Judentum, hinweisend, hervorgehoben. Sein Vater war Emil Rathenau, der spätere Gründer der A.E.G., damals noch unbekannter Maschinenfabrikant; seine Mutter eine Tochter des Frankfurter Bankiers Nachmann, der für seine Güte und Hilfsbereitschaft viel gerühmt war.

Ganz ähnlich wie bei Goethe mischten sich die Hauptwesenszüge dieses Vaters und dieser Mutter in dem ältesten Sohne: „der Kopf eines Kaufmanns und das Herz eines Lyrikers". In früher Kindheit hatte das zweite Element, eine phantastische Verträumtheit, durchaus die Oberhand. Er war kein guter Schüler des Berliner Wilhelms-Gymnasiums, arbeitete wenig, litt unter der Schule. Dafür las er um so mehr, zeichnete viel und machte heimlich Verse — zum großen Leidwesen des gutmütigen, aber heftigen und tyrannischen Vaters, von dem ihn dessen rein praktischer, sich in Geldsorgen erschöpfender Sinn entfernte. Umso enger schloß er sich der schöngeistigen Mutter an. Lange, weit über die engere Jugend hinaus, war er sich über seine Berufung nicht im klaren. Sein Herzenswunsch war, Maler zu werden; aber der Vater legte strengstes Veto ein. Der Sohn nahm es hin — Beweis, daß kein unwiderstehlich genialischer Drang hier vorlag, wenn auch Begabung nicht zu leugnen war. Später schwankte er dauernd zwischen dem Vorsatz, sein Leben als freier Schriftsteller in der Zurückgezogenheit des Schreibzimmers zu verbringen, und den Aufgaben praktischer, technisch-wissenschaftlicher Natur, die seine Umgebung ihm stellte, die ihn immer wieder fesselten und schließlich für den Beruf die Oberhand behielten.



Walther Rathenau.

Beruf und Laufbahn. Entscheidend war wohl der innere Zwang, sich von der drückenden Autorität des Vaters möglichst früh loszulösen. Er studierte Physik und Chemie in Berlin und Straßburg und promovierte mit 22 Jahren bei Helmholtz. Dann setzte er seine Studien in München fort, und wandte sich schließlich dauernd der Elektrochemie zu, weil sie das einzige Gebiet der elektrischen Industrie war, auf die der Vater (der inzwischen die A.E.G. organisierte) noch nicht die Hand gelegt hatte. 1891 ging er nach Neuhausen in der Schweiz als technischer Beamter der Aluminium-Industrie A.G. mit der selbstgestellten Aufgabe, ein Verfahren zur Gewinnung von Alkali und Chlor auf elektrischem Wege auszuarbeiten. Hier entfalteten sich seine großen technischen Fähigkeiten, von denen merkwürdigerweise in seiner Kindheit keine Spur sichtbar gewesen war; er hatte nie gebastelt und nie Interesse für technische Dinge gezeigt — ganz im Gegensatz zu seinem jüngeren Bruder, den der berühmte Edison bei einem Besuche im Hause Rathenau als den geborenen Techniker bezeichnet hatte. 1893 bereits wurde Walther Rathenau von der A.E.G. die Gründung der Elektrochemischen Werke in Bitterfeld übertragen. Sieben Jahre später berief ihn die A.E.G. in ihr Direktorium, wo er die Abteilung für Bau von Zentralstationen übernahm, deren er viele, so in Manchester, Amsterdam, Buenos Aires und Baku, errichtete. Was er hier und später auf technischem Gebiete leistete, zwang sogar seinem größten Feinde, Hugo Stinnes, Bewunderung ab; er nannte ihn das größte technische Genie Deutschlands. Der Stolz des jungen Mannes duldete es indessen nicht, daß man von einer Dynastie Rathenau munkelte, womit angedeutet war, daß er seine Stellung der Protektion des Vaters verdankt hätte. Darum trat er aus dem Direktorium der A.E.G. aus und als Geschäftsinhaber in die Leitung der Berliner Handelsgesellschaft ein, immerhin doch im Aufsichtsrat der A.E.G. verbleibend. Sein erstes Lebensziel war in diesen Jahren erreicht; er stand selbständig und ebenbürtig neben seinem Vater, von dem er schon seit dem dreiundzwanzigsten Lebensjahre keinen Pfennig mehr angenommen hatte. Daß ihm das gelang, veränderte von Grund auf das persönliche Verhältnis der beiden Rathenaus zueinander. Der Vater lernte nach und nach die Tüchtigkeit und Bedeutung seines Sohnes schätzen, und der Sohn erkannte immer eindringlicher die organisatorische und schöpferische Genialität des Vaters. Als 1915 Emil Rathenau starb, war es selbstverständlich, daß Walther Rathenau an seine Stelle trat, um das Werk fortzuführen, das er selbst in großen Stücken bereits hatte aufbauen helfen.

Geistiges Leben. Diese glänzende Laufbahn als Techniker und Industrieller füllte jedoch in keiner Weise Walther Rathenaus inneres Leben aus. „Das Herz des Lyrikers" hatte sich nicht zum Schweigen bringen lassen. In Straßburg war ein Drama des Einundzwanzigjährigen anonym erschienen, dessen Manuskript er allerdings resigniert verbrannte, als

es zur Aufführung nicht angenommen wurde. 1894 und 1901 folgten trotzdem neue dramatische Versuche, und noch aus viel späteren Jahren stammt eine Tragödie „Saul", die den Helden im Gegensatz zum Propheten verherrlicht. Auch zahlreiche lyrische Dichtwerke muß es gegeben haben, wenn er auch fast alles vernichtete. Das beweist der übriggebliebene Zyklus „1813", dessen poetische Form eine Vollendung zeigt, die nur als Endprodukt einer langen Schulung denkbar ist. Aber auch hier, wie auf dem Gebiete der Malerei, hat Walther Rathenau mit der ihm eigenen Aufrichtigkeit und Unerbittlichkeit gegen sich selbst seine Begrenzung erkannt und in Selbstzucht Verzicht geübt. Den Musen hat er darum doch nicht entsagt. Gezeichnet und gemalt hat er sein Leben lang; Blumenstücke, Landschaften, Portraits. Sogar in seinen Generalversammlungen porträtierte er heimlich die Anwesenden. Ein schönes Bildnis seiner Mutter ist uns erhalten. Das Grabdenkmal seiner Familie hat er, anläßlich des frühen Todes seines Bruders, selbst entworfen, und sein Haus in Grunewald, das heute staatliches Rathenau-Museum ist, hatte ihn selbst zum Baumeister und Innenarchitekten.

Stil und Schriften. Die Schriftstellerei hat er noch viel weniger aufgegeben. Nur, daß er mit der Zeit die ihm gemäße Form und Stilart fand: die Impression und den schönen Aphorismus. Sein literarisches Werk enthält tausende klassischer Aphorismen. Aber auch seine größeren Bücher sind im Grunde eine Aufreihung von Aphorismen, nur in festem, systematischem Zusammenhang, häufig von einem Adel und einer Getragenheit, die an den Stil der biblischen Propheten erinnern. Diese Aehnlichkeit ist keine gewaltsame und keine zufällige. Denn etwas gewissermaßen Prophetisches trieb Rathenau zu seiner Schriftstellerei; ein leidenschaftliches Gefühl, die zentrale Idee seines Lebens. Es war die Idee der „Seele", sein ethisches Ideal, das er in sich selbst zu verwirklichen suchte, zu einer Philosophie ausbaute und den Menschen im geschriebenen Worte zu bringen sich berufen fühlte. Diese Philosophie ist enthalten in drei Hauptwerken: „Kritik der Zeit" 1911, „Mechanik des Geistes" 1912 und „Von kommenden Dingen" 1916. Ihre pragmatischen Folgerungen sind weiter ausgeführt in den Schriften: „Die neue Wirtschaft", „Der neue Staat", „Die neue Gesellschaft". Ihr Stempel liegt auf allen anderen zahllosen Aufsätzen, den Reden und Briefen, ja auf jeder Zeile, die der reifere Rathenau hinterlassen.

Rathenaus Lehre. Das Wesentliche dieser Lehre ist folgendes. Die Verdichtung der Bevölkerung in den sogenannten zivilisierten Ländern hat einen scharfen Lebenskampf zur Folge, der mit seinen Waffen, Naturwissenschaft und Technik, aus der Erdoberfläche und der menschlichen Gesellschaft eine unsinnige Maschinerie gemacht hat. In rastlosem und aufreibendem Betriebe rast sie herum, schafft in allen Ländern und Zonen Zustände von einer trostlosen und sinnlosen Gleichförmigkeit, angefüllt mit Unruhe, Unsicherheit, Furcht und Sorge, mit Ungerechtigkeit und Leiden, aus denen kein Ausweg mehr sichtbar ist. Das ist das Zeitalter der „Mechanisierung", unsere moderne Hölle. Negieren und beseitigen, etwa durch Rückkehr in frühere, idyllische Lebensformen, läßt sich dieser Zustand nicht. Aber er läßt sich innerlich überwinden und äußerlich zum Guten wenden, wenn nur die richtigen Kräfte des Menschen hierzu freigemacht werden. Der Verstand ist diese Kraft nicht; eben er, der uns Zwecke setzt und uns die Furcht vor dem Morgen erregt, trieb uns in die schlimme Richtung. Vielmehr die Seele ist es, die lange vom Verstande verschüttete, welche uns ruhig und frei macht und fähig zur Liebe. Die Liebe aber ist der „Additionsfaktor der Geister", der Umformer unseres Wesens, weg vom Egoismus, hinauf zum Kollektivgeist. Die Erweckung dieser Seelenkräfte erlöst uns aus der Mechanisierung, hinüber ins Reich der Seele. Der Einzelmensch gelangt hinein, wenn er sich frei zu machen weiß von Furcht und Zweck, wenn er sein Leben nur nach innerer Bestimmung regelt, nicht nach äußerlichen Zielen, wenn er es lebt um der Menschheit, man kann auch sagen, um Gottes willen. Die Gemeinschaft aber verwirklicht das Seelenreich, indem sie den Kollektivgeist über Individualismus stellt und diese Gesinnung in allen Organisationsformen des Staates und der Wirtschaft verkörpert. Die materielle Not unserer Zeit ist die Frucht jenes Individualismus, „Die Blutschuld der Mechanisierung". Die Kräfte, die heute im aufreibenden und nutzlosen Einzelkampf gegen diese Not vertan werden, im Klassen- und Völkerkampf aller gegen alle — sie können, richtiger verwendet, mit nur einem Bruchteile ihres Aufwands, die Menschheit aus dem Leiden heraus und in einen Zustand führen, der die Verwirklichung des Himmelreiches auf Erden wäre. Auf dem Wege dahin liegen Maßnahmen entschlossener Kollektivgesinnung: Aufhebung von Klassen- und Kastenherrschaft, Beseitigung des Erbreichtums und der Monopole für Individuen, absolute Gleichheit der Unterrichts- und Aufstiegsmöglichkeiten für alle, freie Auslese der Tüchtigen für die Führung, planmäßige Ordnung der Erzeugung und des Verbrauches, Verständigung über sie zwischen den Völkern und den Staaten.

Rathenau als Politiker. Der prophetische Träumer und Lehrer ist aber zugleich ein Mann. Er selbst sagt einmal, „daß ihn, der im Wesen betrachtender Natur sei, ein Teufel reite, mit aufgekrempelten Aermeln bis an die Ellenbogen in den Dingen der Welt herumzuwühlen und zu kneten". Dieser Drang zur Verwirklichung seiner Lehre in den Dingen der Welt macht ihn zum Politiker. Schon früh begleitet er kritisch die öffentlichen Zustände seines Landes. Er sieht die Herrschaft in den Händen einer Klasse von großer Vergangenheit, aber von Unverständnis für die Tatsachen der Gegenwart und Zukunft. Oben einen innerlich unsicheren, snobistischen Herrscher, unten ein Volk, das von Sucht nach Macht und Schein beherrscht wird. Eine wirtschaftliche Scheinblüte, umgeben von der Gegnerschaft einer ganzen Welt, bedroht vom ungemilderten Kampf der Klassen und Stände. Mit Sorge verfolgt er die deutsche Außenpolitik. Er sieht sein Land einer Katastrophe zutreiben. Er warnt vor Unterschätzung der anderen Völker, zeigt auf das gewaltige Wachstum der Vereinigten Staaten, plädiert unermüdlich für Verständigung mit England. 1912 schon hält er den Weltkrieg für nahe, 1913 für

schier unvermeidlich. 1914 sieht er bereits Dauer und Ausgang voraus und berechnet die Kosten für Deutschland auf 150 Milliarden. Eine Zeitlang wird das tragische Erlebnis, seine schlimmsten Voraussagungen bestätigt zu sehen, etwas gemildert durch die Aktivität, mit der er zur Rettung seines Vaterlandes eingreift. Er organisiert die Kriegsrohstoff-Versorgung. Mit der Zerstörung der belgischen Industrie dagegen, die 1916 begann und die das Ausland später ihm vorwirft, hat er nichts zu tun, da er schon im Frühjahr 1915 aus der Leitung der Rohstoffversorgung ausschied. 1917 erst wieder tritt er politisch hervor, mit aller Macht Ludendorffs Idee des hemmungslosen U-Bootkrieges bekämpfend. Zu Deutschlands Unglück leider vergeblich. Ebenso vergeblich wie 1918 seine Warnung gegen Ludendorffs überstürzte Kapitulation, den „Konkurs anstatt der Liquidation", und 1919 sein Widerraten der freiwilligen Unterzeichnung des Versailler Friedensvertrages. Derselbe Rathenau aber, der hier so intransigent scheint, drängt, als nun einmal das traurige Verhängnis da ist und Deutschland unterschrieben hat, auf loyalste Erfüllung. Hoffnung und Erleichterung erblickt er nur in ihr und in möglichster Verständigung mit den Siegern. Dieser Verständigung gilt jetzt sein ganzes Tun und Streben. Wirtschaftliche und politische Vereinbarungen, Wiederaufrichtung der Gemeininteressen und der Gemeinbürgschaft der Völker, Beendigung des schrecklichen Friedenskrieges, das ist für ihn die einzige Rettung nicht nur Deutschlands, sondern auch aller anderen im Zusammenbruch Deutschlands mitbedrohten Staaten.

Rathenaus politische Laufbahn. Lange galt dieser Politiker-Prophet nichts in seinem Vaterlande. Trotz der 55 Auflagen seines Buches „Von kommenden Dingen" und der vielen, Aufsehen erregenden Schriften über Neuaufbau der deutschen Wirtschaft, wurde er von der Sozialisierungskommission der Revolutionsregierung unbeachtet gelassen, später zwar hineingewählt, dann aber wieder von ihr ausgeschlossen. Der Schöpfer der „Planwirtschaft" wurde im ersten neudeutschen Wirtschaftsplan nicht mit Namen genannt und nicht zu Rate gezogen. Ein Telegramm an die Nationalversammlung von Weimar, das ihn 1919 zum Reichspräsidenten vorschlug, wurde vom ganzen Hause mit stürmischer Heiterkeit aufgenommen. Ganz anders beurteilte man ihn im Ausland. Sein offener Brief 1918 an Oberst House, den Vertrauten Wilsons, machte tiefen Eindruck, ebenso sein Aufsatz „An Alle, die der Haß nicht blendet". Sie brachen zum ersten Male nach dem Kriege das Eis um Deutschland. Die Reichsregierung handelte darum klug, als sie ihn 1919 zur Vorbereitung der Friedensverhandlungen, dann 1920 als Experten zur Konferenz von Spaa, im nächsten Jahre zur Londoner Konferenz als Ratgeber hinzuzog. Schließlich war der Nutzen seiner Mitarbeit so offenkundig, daß man ihm einen Platz im Ministerium anbot. Er wählte das Ministerium für Wiederaufbau, glücklich, für Deutschland wahre „Wiedergutmachung" leisten zu können. Zwar trat er bald wieder zurück, weil seine Hoffnungen sich nicht realisieren ließen, aber seine moralischen Eroberungen im Ausland zugunsten des neuen Deutschland setzte er gleichwohl fort. Das Wiesbadener Abkommen mit Loucheur, die Anleiheverhandlungen von London und Paris, die eine Art von Dawesplan vorwegzunehmen versuchten, die Konferenzen von Cannes und Genua, wo er, nun bereits Reichsminister des Aeußeren, nach Lloyd Georges Worten, „wie ein Fürst unter den Diplomaten Europas stand", und der Vertrag von Rapallo waren die Etappen dieses Weges, der ihn und Deutschland emporführte, zugleich aber sein Verhängnis herbeirief.

Verkennung und Feindschaft. Rathenaus ethische und politische Ideen fanden bei seinen Lebzeiten wenig Freunde, vielmehr zahllose Gegner. Seine konzentrierte und apodiktische Schreibweise war schwer zugänglich und stieß vielfach ab. Die rücksichtslose Kritik, die er übte, schien zu unbequem, die verlangte Lebensumstellung zu radikal. Mancher oberflächlich Urteilende fand zwischen Lehre und Leben Rathenaus Widersprüche, die übertrieben und gegen ihn ausgespielt wurden. Seine Wirtschaftspolitik war umwälzend, lag aber dennoch auf einer mittleren Linie, fast ebenso sehr gegen den Sozialismus gerichtet wie gegen den schrankenlosen Kapitalismus. Das machte ihm beide zum Feinde. Je mehr seine innerste Gesinnung nach dem Kriege und dem Umsturz in die Oeffentlichkeit trat, milderte sich zwar die Gegnerschaft von links, umso erbitterter aber wurde die von rechts. Seine Standesgenossen waren seine grausamsten Hasser. Ihnen erschien er als Verräter seiner Klasse, als „Wegbereiter des Bolschewismus". Daß sich Adel und Militär ihnen zugesellten, war natürlich, da er Beseitigung ihres Monopols auf Führung im Staate predigte. Nie aber wäre der Haß gegen ihn so fanatisch, so unerbittlich gewesen, wenn er nicht als Jude geboren worden wäre.

Rathenau, der Jude. Für Rathenau hatte sein Judentum nichts Beglückendes. Was er davon im Elternhause erlebte: traditionelles, innerlich unbeteiligtes Mitfeiern der hohen Feste, Vorliebe für jüdische Witze und wahrscheinlich sehr viel jüdische Selbstkritik, konnte die Kindesseele nicht erwärmen. Die jüdischen Denkinhalte lernte er mehr aus der verzerrten Darstellung der nichtjüdischen Literatur und Wissenschaft kennen als aus dem Religionsunterricht. Für die Eigenart jüdischen Menschenwesens lehrte ihn niemand Verständnis. Es schien ihm unterwertig gegenüber der robusten und feudalen Menschenart, der er am Wilhelms-Gymnasium begegnete und der er sich selbst, da er hochgewachsen und blond war wie sie, verwandter fühlte, als seine Abstammung rechtfertigte. Kein Wunder, daß die Rassentheorie Gobineaus und Weiningers bei ihm Eingang fand. Die anthropologische Grundvorstellung, mit der er ins Leben hinaustrat, war die von zwei gegnerischen Menschenrassen: der „blonden Mutrasse der Völker des Nordens" und der „schwarzen, niederen Furchtrasse des Ostens". Er litt darunter, gerade von dieser abzustammen, und ein Lebensziel war ihm, sich äußerlich und innerlich jener anzugleichen. Seine erste Liebe war eine schöne schlanke Blondine aus altem Adelsgeschlecht, auf die er verzichten mußte, weil er Jude war. Das heiß ersehnte Offizierspatent in dem feudalen Gardekürassierregiment, in dem er diente, entging ihm aus dem gleichen Grunde. So

litt er unter seinem Judentum — Jahre lang mit einer Art stummen Hasses. Der Aufsatz „Höre Israel!", 1897 in der „Zukunft" anonym erschienen, ist das erschütternde literarische Zeugnis dieses Leidens und Hasses. Er war eine explosive Anklage, eine erbitterte Mahnung, ein imperativer Rat zur restlosen Assimilation, die er von der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland ebenso verwirklicht wünschte, wie er sie in sich verwirklicht zu haben glaubte. Die Wirkung der Schrift war ihm eine furchtbare Enttäuschung. Die Juden wiesen sie heftig zurück als überheblichen, beleidigenden Angriff; die Antisemiten, die er durch jüdische Selbstkritik zu entwaffnen glaubte, benutzten sie triumphierend als willkommenste Waffe. Trotzdem bekannte er sich zu der Schrift und hielt noch eine Zeitlang an ihr fest; mit den Jahren aber machte er sich doch innerlich von ihr frei, erkannte ihre Fehler, bedauerte sie als „Jugendflegelei", zog den Band „Impressionen" aus dem Buchhandel zurück und verbannte ihn aus seinen gesammelten Werken.

R e l i g i ö s e H a l t u n g. Innere Verbundenheit zum Judentum gewann er gleichwohl nicht. Daß er sich nicht taufen ließ, ist zu einem Teile seiner Großmutter mütterlicherseits zuzuschreiben, dann aber gewissen, seinem Charakter entsprechenden Erwägungen, die 1911 in seinem Aufsatz „Staat und Judentum", 1917 in der „Streitschrift vom Glauben", 1919 im Aufruf „An Deutschlands Jugend" ausgesprochen werden. Die christliche Kirche, meint er, verlange Anerkennung von Dogmen, während das Judentum dogmenfrei sei; Uebertritt sei daher für den Dogmengegner bewußte Lüge; auch dürfe man den Staat nicht in der Unmoral unterstützen, die darin liege, daß er auf diese Lüge die Prämie besseren Fortkommens setze. Sein Festhalten am Judentum galt also nicht dessen positiven Gütern, sondern lediglich Mängeln von Staat und Kirche, war demnach Trotz, nicht Liebe. Die jüdische Religion war ihm das Produkt eines der Furchtvölker des Ostens, mit zuviel „zweckgesetzten, materialistischen Elementen". Seine Liebe gehörte dem Urchristentum, er stand, wie er selbst sagt, „auf dem Boden der Evangelien". Den Widerspruch, daß auch sie östlichen Ursprungs, daß sie Judentum waren, empfand er wohl, löste ihn aber lediglich irgendwie dialektisch. Erst nach und nach kam er auch dem alttestamentlichen Judentum seelisch etwas näher. Von den „Geschichten aus dem Talmud", die früh schon in der „Zukunft" erschienen waren, über die Stoffwahl seines Dramas „Saul" und die prophetischen Zitate am Kopfe des Gedichtzyklus „1813", bis zu seinen späten hebräischen Studien und dem schließlich erwachenden Interesse für Palästina führt eine einheitliche, wenn auch vielfach verwischte Spur. In den Jahren der Reife, unter dem Eindruck der Erfahrungen des Krieges und der antisemitischen Hetze, verliert sich endlich sein Rassenaberglaube. Seine Furcht- und Mutmenschen findet er nun in allen Rassen und Völkern, Schwarz und Blond verschwimmen ineinander, sein Reich der Seele kennt nicht mehr Blutunterschiede. Selbst ein gewisser historischer Judenstolz taucht auf, seine konstitutive Zugehörigkeit zum Judentum wird bewußter.

V e r f o l g u n g u n d E r m o r d u n g. Die Welt seiner Gegner kümmerte sich allerdings nicht um seine inneren Kämpfe. Ihr war er Jude auf jeden Fall: um seiner Geburt, seiner Ideen, seiner Tugenden und seiner Leistungen willen. Vor allem, weil sein Judentum die beste Angriffsfläche war. Seinetwegen hieß Deutschland die Judenrepublik. Ueber den Juden glaubte man alle Legenden, die erfunden wurden. Seine wirtschaftliche Erkenntnis, daß etwa 300 Mächtige das ökonomische Schicksal der Welt in Händen hielten, wurde in die Behauptung umgelogen, er hätte die Weltdiktatur von 300 Juden zugegeben, mitgemacht. Seine prophetische Voraussage, „nie werde dieser Kaiser mit seinen Paladinen siegreich durchs Brandenburger Tor einziehen", wurde als Beweis für landesverräterische Gesinnung und Betätigung ausgeschrieen. Den verfrühten Friedensschluß, obwohl er ihn heftig bekämpft hatte, legte man gleichwohl ihm zu Lasten, nur weil er für Erfüllung der Bedingungen war. Und die Not, die seine Feinde über ihr Land gebracht und die zu beseitigen das Lebensziel seiner letzten Jahre war, schrieb man auf sein Konto, da man sich selbst so am leichtesten entlastete. Eine wahnsinnige Hetze verfolgte ihn, als er Minister wurde. Die Schmähbriefe, die Drohungen häuften sich. Seine Freunde mußten um ihn bangen. Die „Heidefrau", eine Verehrerin seiner Schriften, die er nie gesehen und deren Namen er nie erfuhr, bot ihm ein einsames Strandhäuschen als Asyl an. Seine Mutter zitterte, als sie erfuhr, daß er das Portefeuille des Aeußeren angenommen habe. Nur Rathenau selbst ging seinen Weg, die Drohungen verachtend; nicht aus Ehrgeiz, sondern aus Pflichtgefühl und Liebe zum Lande. Am 23. Juni 1923 erreichte die Hetze in einer Reichstagsrede Helfferichs ihren Gipfel. Tags darauf wurde Rathenau von verhetzten jungen Menschen ermordet.

Literatur: Etta Federn-Kohlhaas, Walther Rathenau, sein Leben und Wirken. Mit 20 Bildtafeln und Faksimiles. Carl Reissner Verlag, Dresden 1927.
Walther Rathenau, Briefe. 2 Bände. Carl Reissner Verlag, Dresden 1926.
Walther Rathenau, Neue Briefe. Ders. Verlag, Dresd. 1927.
Ernst Norlind, Gespräche und Briefe Walther Rathenaus. Carl Reissner Verlag, Dresd. 1926.
Gaston Raphael (Paris), Walther Rathenau. Deutsch im Verlag Ernst Litfaß' Erben, Berlin.
Walther Rathenaus gesammelte Schriften, 5 Bände S. Fischer Verlag, Berlin.
Harry Graf Kessler „Walther Rathenau, sein Leben und sein Werk", Verlagsanstalt Hermann Klemm, Bln.-Grunewald 1928.

November 1928 J. A.

Neuhebräisch.

I. Entwicklung.

Neuhebräisch im jüdischen Sinne des Wortes (im Gegensatz zum christlich-theologischen Sprachgebrauch, der darunter nachbiblisches, also talmudisches und rabbinisches Hebräisch überhaupt versteht) ist die Bezeichnung desjenigen Stadiums in der Entwicklung der hebräischen Sprache, das — im 18. Jahrhundert beginnend und bis auf den heutigen Tag fortdauernd — sich vor allem durch Verweltlichung und Europäisierung des Sprachschatzes, der Sprachform und des Sprachgebrauchs vom mittelalterlichen und alten Hebräisch unterscheidet. Solange die Juden, zwar in Europa lebend, sich die europäischen Bildungssprachen nicht aneigneten, blieb das Hebräische als bloße Fortsetzung des Biblischen und Talmudischen ohne Zufluß von neuen Begriffen und Ausdrucksmöglichkeiten, wenn man das verhältnismäßig Wenige nicht mitrechnet, das aus der arabischen wissenschaftlichen Literatur durch Uebersetzungen durchsickerte. Hinzu kommt, daß auch der Inhalt und die Anwendung des Ghetto-Hebräisch gar nicht Aenderung und Bereicherung erheischten. Man könnte geradezu behaupten, daß ein Rabbiner Polens im 15. Jahrhundert sich vollkommen in der Gedankenwelt und folglich auch in dem Sprach- und Begriffsbezirk eines Talmudisten Babyloniens vom 5. Jahrhundert bewegte. Erst durch die Erlernung europäischer Literatursprachen und Verpflanzung europäischer Sprechformen in die hebräische Literatur sowie durch die dadurch unvermeidlich gewordene Verweltlichung des Inhalts entstand das Neuhebräische.

Von diesem Standpunkt aus wäre, rein literaturgeschichtlich, als erster neuhebräischer Schriftsteller schon Imanuel ha-Romi zu nennen, der im 14. Jahrhundert in Italien lebte und ausgesprochen Dante'schen Einfluß verrät. Er blieb aber Jahrhunderte lang vereinzelt und ist sprachlich noch so wenig von Europa beeinflußt, daß er trotz seiner Weltlichkeit nicht zur neuhebräischen Epoche gezählt werden kann. Erst nach vierhundert Jahren, ebenfalls in Italien, setzte die Renaissance der hebräischen Sprache und Literatur kontinuierlich ein, und zwar mit einem Dichter, der religiös und sogar Kabbalist war, nämlich Mosche Chajim Luzzato (1707—1747). Luzzato selbst war sich noch nicht bewußt, Neuhebräer zu sein. Jedoch, Kenner des Italienischen, dichtete er hebräische Dramen nach europäischem Muster und war dadurch gezwungen, die uralte semitische Sprache in neuzeitlich westliche Formen zu gießen, mit ihr zu ringen, um sie zu bereichern, kurz das zu tun, was die neuhebräischen Schriftsteller bis auf den heutigen Tag bewußt erstreben.

Zur bewußten Pflege des Neuhebräischen kam es wenige Jahrzehnte später in Deutschland. Eine Gruppe aufgeklärter Juden um Moses Mendelssohn, Kenner des Deutschen und des Hebräischen, schufen einen Verein und eine Zeitschrift mit dem ausgesprochenen Zweck, ein neues Hebräisch zu gestalten. Sie wollten nicht nur eine neue weltliche Literatur im europäischen Sinne als Gegensatz zum rabbinisch-religiösen Schrifttum begründen, sondern erstrebten einen neuen Sprachstil, neue Begriffsbildung, Präzisierung des Ausdrucks und Erweiterung des Sprachhorizontes. Selbstverständlich waren diese beiden Tendenzen, die Verschiebung des Inhaltes und die Aenderung der Form, eng verflochten. Man kann nicht über Naturwissenschaft ausschließlich mit demselben Wortschatz schreiben, den man für rabbinische Gutachten benutzt. Somit war die erste neuhebräische Zeitschrift „ha-Meassef" (1784—1794) nicht nur die erste Sammelstätte für neuhebräische Literatur, sondern gleichzeitig ein Kampforgan für Inaugurierung einer neuen hebräischen Sprache. Wenn auch der Stil in diesem ersten neuhebräischen Organ sich vielfach vom heute herrschenden unterscheidet und der Inhalt dieser ersten neuhebräischen Zeitschrift uns heute naiv erscheint, so war dies jedenfalls doch der bewußte Anfang des Neuhebräischen, bewußte Verweltlichung und bewußte Europäisierung. Außer Moses Mendelssohn selbst zählten zu den ersten Schöpfern des Neuhebräischen, um hier nur die größten zu nennen, Naftali Hartwig Wessely (1725—1805), der neuhebräische Kloppstock; Isaak Satanow (1732—1804), der erste neuhebräische Uebersetzer; Jehuda Löb Ben-Seeb (1764—1811), Grammatiker und Lexikograph.

Seitdem sind 150 Jahre verstrichen, in denen eine verzweigte neuhebräische Literatur und Presse sich entfaltet haben. Die Sprache hat sich im Lauf dieser Jahre verschiedentlich gewandelt. Im Anfang der neuen Entwicklung war man aus herausforderndem Gegensatz zum talmudischen und rabbinischen Hebräisch auf die Wiederherstellung des klassisch-biblischen Stils bedacht. Tonangebend in dieser ersten Epoche war Abraham Mapu (1808—1867) mit seinen sprach-artistischen Versuchen, moderne Romane in rein biblischem Sprachstil mit ausschließlich biblischem Wortschatz zu schreiben. Der letzte große Vertreter dieses Stils war der Belletrist und Publizist Perez Smolensky (1844—1885). Aber schon zu dessen Lebzeiten erkannte der Dichter Jehuda Löb Gordon (1830—1892), daß es ein Widerspruch sei, eine Sprache erweitern und verjüngen zu wollen und sie dabei auf ihre einstmalige Stufe wieder zurückzuwerfen, sie in ihre wenn auch noch so schönen Kinderschuhe einzuzwängen. Gordon und noch mehr Mendele Mocher Sepharim (1835—1917) hoben die ungeheuren Wortschätze des Talmuds und der rabbinischen Literatur und schufen wahrhafte Wunder der Sprachschöpfung, indem sie „neuen Wein in die alten Schläuche" eingossen. Mußten die biblischen Puristen Mapu, Smolensky und deren Epigonen Seiltänzerkünste vollziehen, um mit dem beschränkten einseitigen Material des uralten biblischen Schrifttums auszukommen, so eröffnete sich für die neue Schule ein weites Feld, das es zu beackern und zu bepflanzen galt. Diese einzig dastehende Arbeit ist noch immer in vollem Gange. Auf der ganzen Front der neuhebräischen Literatur und Wissenschaft wird das alte Sprachgut renoviert, aufgefrischt, mit neuem Leben erfüllt. Aus alten Büchern entstehen nicht

allein neue Bücher, sondern entsteht eine neue lebendige Sprache mit einer neuen Sprachkultur. Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts zeigte sich einerseits durch die Befreiung des literarischen Stils von den goldenen Fesseln der Bibel, andererseits durch die praktischen Erfordernisse der beginnenden Palästina-Kolonisation, daß man das Neuhebräische nicht nur als Buch-, Zeitungs- und Briefsprache pflegen konnte, sondern daß es als lebendige Sprache auch im Leben gesprochen werden mußte. Viele Versuche hierzu wurden angestellt, einer setzte sich durch, verknüpft mit dem Namen Elieser ben Jehuda (1857—1922). Diesem ist es zu danken, daß heute das Hebräische, und zwar das Neuhebräische, in Palästina von der Masse der jüdischen Bevölkerung und in anderen Ländern von zahlreichen Juden und Jüdinnen gesprochen wird. Ben Jehuda wirkte durch persönliches Vorbild, durch eine eigene Presse und durch sein groß angelegtes Werk „Thesaurus totius hebraicatis" (im Verlag Langenscheidt, Berlin, zwölf geplante Bände, davon sieben erschienen). Mit Ben Jehuda begann eine entscheidende Epoche in der Entwicklung des Neuhebräischen zur lebendigen Sprache. Ihm genügte weder die Bibel noch die spätere Literatur als Fundgrube für Worte und Begriffe. Er betrieb mit Eifer die Neuprägung von Ausdrücken im Geiste der hebräischen Sprache für jene modernen Dinge und Begriffe, die unmöglich in einem, wenn auch noch so reichen mehrtausendjährigen älteren Schrifttum aufzufinden sind. Viel befehdet, da er in seinem Novator-Fanatismus oft allzuweit ging, siegte er doch grundsätzlich.

Ben Jehuda's Werk war eine grandiose Kunstschöpfung, gleich der Konstruktion eines Technikers zunächst Ausgeburt eines Menschenhirns und einer Studierstube, aber bestimmt, hinauszudringen in die lebendige Welt, und hier Ausdrucks- und Verständigungsmittel von Menschen zu werden, die auf dem Boden des alten Landes und der alten Sprache eine neue Gemeinschaft mit alt-neuen Idealen zu gründen im Sinne hatten. Und so ist es tatsächlich gekommen. Aus dem klassischen Hebräisch der Bibel, aus dem fast schon fossil zu nennenden Hebräisch des mittelalterlichen Schrifttums, aus den romantischen Künsteleien der Hebraisten in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde durch Ben Jehudas Sprachschöpfungen einerseits, durch die Wiedergeburt einer hebräisch sprechenden, aber modern empfindenden und modern-aktiven Gemeinschaft andererseits das heute zwar noch jugendlich ungestüm wachsende und sich fortwährend entwickelnde, aber in seinem Charakter als moderne Sprache durchaus fest umrissene Neuhebräisch.

November 1928 B. K.

Die Kaukasus-Juden.

Zu den wenigst bekannten Zweigen der jüdischen Gemeinschaft gehören die kaukasischen Juden. Diese zerfallen in zwei Gruppen, die am Abhang des Kaukasus wohnenden grusinischen Juden von Tiflis und Kutais und die kaukasischen Bergjuden von Baku, Dagesthan und den gebirgigen Westufern des Kaspischen Meeres. Der Weg, auf dem die kaukasischen Juden in ihre jetzige Heimat gelangt sind, ist ebenso unbekannt wie die Wanderungsroute der anderen russisch-asiatischen Judengruppen. Sie werden schon von Eldad had-Dani (9. Jahrhundert), sodann von Benjamin von Tudela (1165) und schließlich von Guillaume de Rubricius (1254) erwähnt. In ihre jetzigen gebirgigen Wohnsitze sind sie erst verhältnismäßig spät, wahrscheinlich im 16. Jahrhundert, gekommen, und zwar nach der Besiegung der kaukasischen Mohammedaner durch die Russen. In jenen Kriegen kämpften die Juden mit den Mohammedanern, denen sie sich teils friedlich-freiwillig, teils unterworfen assimiliert hatten, gemeinsam gegen die Russen und wurden mit ihnen zusammen besiegt und in die Berge hinauf verdrängt. Ihre Sprache, das Tat, ein mit hebräischen Ausdrücken untermischter iranischer Dialekt, gehört dem persischen Sprachkreis an und läßt vermuten, daß die kaukasischen Juden von Persien aus ins Gebirge hinaufgekommen sind. Ihre Zahl wird auf dreißig- bis sechzigtausend angegeben. — In ihrem anthropologischen Typus unterscheiden sie sich durchaus von den benachbarten Grusiern, die vielfach hellhäutig und blond sind, sie zeigen vielmehr eine gewisse Aehnlichkeit mit den dunkel pigmentierten Kaukasusstämmen. Sie wohnen verstreut im Gebirge, vielfach in Häusern, die wie Schwalbennester an den Felswänden hängen oder wie Festungen in Stein eingemeißelt sind. Ihre Tracht ist die der Kaukasier; auf dem Kopf die hohe Astrachan-Pelzmütze, der lange Mantel ist durch einen Gürtel zusammengezogen, in dem Säbel und Dolche stecken. Neben den silbernen Schnallen hängen Patronenreihen und Patronentaschen, über der Brust und über der Schulter tragen sie ihre Flinte. Die Kaukasusjuden waren bis in die Neuzeit hinein ein ausgesprochen kriegerischer Stamm, im ganzen Kaukasus als Gegner gefürchtet. Von Jugend auf sind sie mit der Jagd beschäftigt und unfehlbare Schützen. Auch im Innern ihrer sauberen Häuser bilden die Dolche und Flinten den Schmuck und Stolz des Hausherrn. Wie fast alle echten Krieger sind auch sie dem Wein, der in ihrer Heimat gut gedeiht, zugetan, und wenn ein Fremder sie besucht, so kreisen die Becher auf das Wohl der Lebenden und zur Ehre der Verstorbenen, und mancher ausländische Besucher hat diese Form der Gastlichkeit mit einem schweren Rausch bezahlen müssen.



Zwei kaukasische Bergjuden zu Seiten Herzls als Teilnehmer am 1. Zionistenkongreß.
Auffallend und beachtenswert ist die anthropologische Aehnlichkeit der Typen.
Aus Feist, „Stammeskunde der Juden".
Verlag I. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

Neben der Jagd treiben sie Handel und Ackerbau sowie Weinzucht. Sie heiraten früh und sind sehr kinderreich. Ihr Familienleben ist innig, die Eltern pflegen die Kinder mit großer Zärtlichkeit, und die Kinder hängen den Eltern in Liebe und Ehrfurcht an. Religiös führen sie das typisch jüdische Leben. Ihre Gemeinden unterstehen Rabbinern, ihre Synagogen sind im Stil der einfachen Landsynagogen gebaut, die Thora steht erhöht in der Mitte des Raumes. Das Ritual ist das der Sephardim, und sie sind alle des Hebräischen kundig. Ihre hebräische Aussprache gleicht jener der persischen Juden, mit denen ihr Gottesdienst auch sonst manches gemein hat.

Nachdem die Beziehungen zwischen den Kaukasusjuden und den übrigen Juden der Welt jahrhundertelang unterbrochen waren, so daß die Existenz der Kaukasusjuden fast schon als eine Fabel galt, haben sie in neuerer Zeit mit der Entwicklung des Weltverkehrs die Beziehungen zur übrigen Weltjudenheit aufgenommen. Zum ersten Zionistenkongreß in Basel erschienen neben Juden aus den übrigen Teilen der Welt auch Kaukasusjuden. Eine denkwürdige Photographie zeigt Herzl inmitten zweier kaukasischer Bergjuden.

November 1928

Simon von Geldern.

Ueber den Abenteurer Simon von Geldern berichtet sein Großneffe Heinrich Heine in den erhaltenen Bruchstücken seiner Memoiren. Er fand als Knabe ein Notizbuch von der Hand dieses Bruders seines Großvaters, den man den Chevalier oder den Morgenländer nannte und von dem die alten Muhmen immer so viel zu singen und zu sagen wußten. Die kurzen Berichte aus dem bunten Leben dieses Verwandten machten einen starken Eindruck auf die jugendliche Phantasie des Knaben.

Darüber hinaus ist Simon von Geldern der ausgezeichnetste jüdische Vertreter jener Glücksritter, die durch ihr unruhiges, zielloses Wanderleben und die bunte Fülle ihrer Abenteuer dem Zeitalter des Rokoko ihr Gepräge gaben und in dem Venetianer Jacob Casanova ihren klassischen Geschichtsschreiber fanden. Simon von Geldern wurde am 12. November 1720 zu Wien geboren als Sohn des kurfürstlich pfälzischen Hofkammeragenten Lazarus von Geldern und seiner aus der Wiener Hoffaktorenfamilie Preßburg stammenden Gattin Sara Lea. Die Familie Geldern war seit Ausgang des 30jährigen Krieges hochangesehen am Hof zu Düsseldorf; der Vater des Lazarus, Josef Jacob von Geldern, erlebte das wechselvolle Schicksal eines Hofjuden dieser Zeit und gründete die erste Bank in der Gegend. Simon Michael Preßburg, der Schwiegervater des Lazarus zu Wien, war einer der mächtigsten Männer des Reiches, starb jedoch kurz nach der Hochzeit der Tochter. Ihm zu Ehren ward der Erstgeborene Simon genannt. Kurz darauf ging Lazarus mit Frau und Kind zurück nach Düsseldorf, wo die Geldern ein stattliches Haus mit eigener Synagoge gebaut hatten.

Der Knabe besuchte in verschiedenen westdeutschen Städten die jüdischen Gelehrtenschulen, lernte Talmud und Kabbala, begleitete den Vater oftmals zu Hofe, begann französisch zu sprechen und lief mit fünfzehn Jahren zum ersten Male seinen Eltern davon. Ein halbes Jahr lang trieb er sich in ganz Süddeutschland umher, bis ihn der Vater schließlich in das Düsseldorfer Elternhaus zurückholte. Als er 27 Jahre alt war, kam es zum endgültigen Bruch mit dem Vater. Simon von Geldern verließ Düsseldorf und trat die vierzigjährige Wanderung seines Lebens an, die ihn durch die ganze alte Welt führen sollte und von der er nie in das Haus in der Altstadt zu Düsseldorf zurückkehrte.

Die ersten Jahre führten ihn den Rhein entlang nach Amsterdam. In Hamburg schiffte er sich nach England ein. Zum ersten Male geriet er in einen Seesturm, der von da ab als unabänderliches Schicksal zu jeder seiner Seefahrten gehörte. Nach zwanzig Tagen landete er auf leckem Schiff. In London nahm er die Stelle eines Hauslehrers im Hause eines Verwandten an, so ziemlich der erste und letzte Versuch seines Lebens, Geld durch Arbeit zu verdienen. Der Vetter, der ein ausgedehntes Ostindiengeschäft betrieb, gab sich Mühe, Simon für den kaufmännischen Beruf zu interessieren. Vergeblich, er suchte den Umgang des damals weltberühmten Kabbalisten Dr. Falk, der in seinem Hause Prinzen und Feldherrn, Staatsmänner und große Damen empfing. Dieser eindrucksvolle Mann sagte dem phantastischen Sinn des jungen Simon mehr zu als das Angebot des nüchternen Vetters. Bald fühlte er die Sehnsucht in die bunte Welt und ruhte nicht, bis er die Mittel zur Rückkehr auf den Kontinent erhielt (1749).

Wieder ging er auf die Wanderschaft. Er reiste durch Holland, Rheinland, Westfalen, Hessen, Württemberg, Bayern nach Wien, wo die Familie seiner Mutter in höchstem Ansehen stand. Das war für Simon von Geldern Veranlassung, das Leben eines Grandseigneurs zu führen; die Verwandten bezahlten alles. Er besuchte die Oper und das Schauspiel, protegierte die Künstlerinnen und besuchte mit ihnen alle Orte des Vergnügens, die sich im Wien Maria Theresias fanden.

Daß er nur aus der Tasche seiner Verwandten lebte, hinderte ihn nicht, hoch zu spielen, denn das gehörte zu den Erfordernissen des Mannes von Welt. Kurz, er stand mitten im Milieu Casanovas.

Fünfzehn Monate lebte er so abwechselnd in Wien, Preßburg und dem Kurort Baden, bis die Verwandten schließlich weitere Zuwendungen ablehnten. Um sich zu rechtfertigen, um sie mit imponierender Geste zu verlassen und sicherlich auch aus seinem schwärmerischen, kabbalistisch beeinflußten Innern heraus erklärte er, allen Vergnügen der Welt entsagen zu wollen und ins Heilige Land zu pilgern, wo er als Einsiedler leben wollte. Und er führte seinen Entschluß durch. Nach langen Fahrten durch die Donauländer und Italien schiffte er sich im Februar 1751 in Livorno ein. Er reiste über Alexandrien, ward überall gastfreundlich aufgenommen, stets war er den jüdischen Gemeinden der Sohn einer berühmten und angesehenen Familie. Niemals wurde versäumt, ihm beim Abschied für die Weiterreise eine Spende zu überreichen. Am 19. Mai 1751 betrat er in Akko den Boden Palästinas. Aber er wandte sich nicht nach Jerusalem, dem Ziel der Frommen seines Volkes, sondern ging nach Safed, dem Mittelpunkt der kabbalistischen Welt. Hier sollte Simon ben Jochai, der angebliche Verfasser des Sohar, begraben liegen. Ein halbes Jahr lang lebte Simon von Geldern als frommer Einsiedler in Kasteiung und Askese. Richtig beurteilte er, daß ein Heiligenleben zu Safed nicht nur auf einen großen Teil der Judenheit, sondern auch auf alle der Kabbala ergebenen Christen seinen Eindruck nicht verfehlen würde. Nach einem halben Jahr verließ er Safed, versehen mit Bescheinigungen und Empfehlungen des Rabbinats, auf die er überall bei seinen Fahrten großen Wert legte, und begab sich wieder auf die Wanderschaft. Es würde zu weit führen, die vielen, vielen Hunderte von Orten anzuführen, die der Pilger aus dem Heiligen Lande in den folgenden Jahren besuchte. Seine Reise glich einem Triumphzuge. Der junge jüdische Aristokrat, der aus religiöser Inbrunst Rang und Reichtum von sich geworfen hatte, wurde überall mit offenen Armen aufgenommen. Als er 1754 nach Wien kam, flossen die Spenden wieder zahlreich; allen Leichtsinn hatte er in den Augen der Verwandten gebüßt. Auch äußerlich hatte er sich verändert: aus dem eleganten Nichtstuer im modischen Frack war ein würdiger Mann in wallenden orientalischen Gewändern ge-

worden, der den Frack allerdings im Gepäck bei sich führte. Sein Beutel füllte sich zusehends, und je weiter er ins Reich kam, um so herzlicher war die Aufnahme des Pilgers. Simon von Geldern stand auf dem Höhepunkt seines Lebens.

Aber das Geld verflüchtigte sich noch schneller als es gewonnen ward. Und es hat den Anschein, als ob neben dem Pilgergewand auch der Frack recht häufig zu seinem Recht kam. Dem Hof und dem Adel aller Länder war die Kabbala ein Gegenstand höchsten Interesses und der Chevalier de Guldres, der Mann aus Safed, Vertrauter magischer Geheimnisse und dabei ein gewandter Causeur, der die französische Sprache bevorzugte, hochwillkommen. Dabei fehlten Spiel und galante Abenteuer niemals im Leben Simons. Kreuz und quer durchstreifte er das Land, eine Nacht verbrachte er auch zu Düsseldorf. Schließlich gelangte er nach Paris, dem damaligen Mittelpunkt der Welt. Und hier verwandelte sich sofort der Pilger in den Kavalier. In seiner Aufsehen erregenden Kleidung fuhr er nach Versailles, wurde alsbald von der Hofgesellschaft umringt und genoß alle Freuden, die der Hof des fünfzehnten Ludwig zu bieten hatte.

Auf weiteren Fahrten kam er 1756 nach Berlin. Der König war im Feld, aber der Premierminister Podewils empfing ihn; seine Tochter Frau v. Marschall nahm ihn in ihren besonderen Schutz. Dem Prinzen Heinrich machte Simon seine Aufwartung, dem Markgrafen von Ansbach schenkte er seltene Münzen, die Prinzessin Amalie befahl ihn zu sich. Man sieht, dem jüdischen Abenteurer gelang der Zutritt zum Hof Friedrichs des Großen schneller als dem jüdischen Philosophen Mendelssohn.

Viele Jahre ging es so weiter. Simon von Geldern kam durch Oesterreich wieder nach Italien und schiffte sich auf dem Segler „Prospérité" zum zweitenmal nach Alexandrien ein. Auf hoher See wurde das Schiff von Piraten überfallen und gänzlich ausgeplündert. Der Reiz dieses Abenteuers konnte Simon aber nicht über den Verlust seines vollen Geldbeutels und seiner Preziosen trösten.

Nun kam er endlich nach Jerusalem, nahm den Weg durch die Wüste Sinai und will hier am Berge Horeb das Gesicht gesehen haben, von dem Heine berichtet. Seit dieser Zeit nannte sich Simon „aus Jerusalem" oder „aus Safed", hin und wieder auch „aus Bethulia in Galliläa", weil dies der alte Name für Safed sei.

Dann ging er wieder zurück nach Europa. Den Winter 1757-58 verbrachte er in Paris. Die Polizeiakten vermerken neben seinem Namen „aventurier" und setzen ihn damit Casanova gleich, dem er manchmal begegnet sein mag. Kurz darauf müssen sich die beiden Abenteurer nochmals getroffen haben, und zwar, eine Ironie des Schicksals, im Hort der Philosophie, in „Les Délices", dem Landsitz Voltaires. Der im orientalischen Rock wurde nicht minder gut aufgenommen als der im Frack, aber während Casanova nach einigen vorlauten Bemerkungen Anlaß nahm, wieder abzureisen, blieb Simon von Geldern längere Zeit Voltaires Gast. Schließlich fuhr er weiter mit Empfehlungsbriefen Voltaires, die er dazu benutzte, großzügige Anleihen aufzunehmen. Und wenn ihm diese Versuche auch offenbar nicht gelangen, so mag es doch dahingestellt bleiben, ob der geizige Voltaire diesen Angriff auf seine Kasse nicht peinlicher empfand als die giftige Schrift, die der immer rachgierige Casanova gegen ihn richtete.

Viele Jahre führte Simon von Geldern das gleiche Leben. Noch ein drittes Mal reiste er ins Heilige Land und kam dieses Mal bis nach Aleppo, wo er den berühmten Reisenden Carsten Niebuhr traf. Er hatte die Absicht, nach Indien zu gehen, aber als er die Wüste endlos vor sich liegen sah, kehrte er nach Europa zurück. Bei Hebron wurde er von Räubern überfallen. Daß er mit dem Leben davonkam, betrachtete er als ein Wunder Gottes.

Simon von Geldern wurde müde, das Reisen behagte ihm nicht mehr. Es ging ihm wie dem alternden Casanova, die Welt hatte sich in ihrem Verhalten geändert, er wurde alt, enttäuscht, die Spenden flossen nur noch spärlich. Und wie Casanova versuchte er, seßhaft zu werden und eine ihm genehme Sinekure zu finden. Dem Kaiser bot er seine Dienste an unter Hinweis auf seine Kenntnis des Orients. Als Ideal schien ihm jedoch — sonderbare Parallele zu Casanova — der Posten eines Bibliothekars vorgeschwebt zu haben, den er in Paris und Wolfenbüttel zu erlangen versuchte. Alle seine Bemühungen blieben vergeblich.

Da versuchte er, wie alle alternden Abenteurer, mit der Dichtkunst seinen Lebensunterhalt zu verdienen. In England, wo er sich mehrere Jahre aufhielt, veröffentlichte er: „The Israelites on mount Horeb, an Oratorio french and english from Doctor de Gelderen. London 1773". Heine hat das Werkchen noch gelesen, heute existiert kein Exemplar mehr davon.

Niemand weiß, wann und wo Simon von Geldern sein Leben beschlossen hat. Bisher glaubte man, er sei an der Landstraße bei Forbach 1774 gestorben, doch es haben sich Papiere gefunden, die zweifelsfrei dartun, daß er wohl noch den Beginn der französischen Revolution erlebt hat, immer noch wandernd von Ort zu Ort.

Aeußerlich muß Simon von Geldern ein stattlicher, schöner Mann gewesen sein, ein Bild von ihm hat sich nicht gefunden. Ein gewandter, geistreicher Plauderer war er unbedingt, und es wird für ihn nicht schwer gewesen sein, aus der Fülle seiner Erlebnisse Stoff zur Unterhaltung der anderen zu finden. Er beherrschte die Sprachen der meisten von ihm durchwanderten Länder.

Das Notizbuch mit dem Reisejournal, das Heine fand, hat sich, nachdem es dreißig Jahre verschollen war, wiedergefunden. Prof. David Kaufmann veröffentlichte Auszüge daraus in seinem Buch „Aus Heinrich Heines Ahnensaal", Breslau 1896.

Literatur: Dr. Fritz Heymann „Simon von Geldern. Der Jude und das Abenteuer". (Erscheint 1929.)

Dezember 1928

F. H.

Neuhebräisch.

II. Gegenwärtiger Stand.

Nachdem das Neuhebräische in der ersten Epoche seiner Entwicklung nur in einem kleinen Kreise Sprachbeflissener gepflegt wurde, erhob und erweiterte es sich gegen das Ende des vorigen und ganz besonders seit Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer lebendigen Unterhaltungs-, Unterrichts- und Verkehrssprache für immer weitere Kreise von Juden der verschiedensten Länder, vor allem zur Landessprache für die jüdische Bevölkerung Palästinas. Hier war es auch, wo es nach vielhundertjähriger Pause zum ersten Male wieder öffentlich als Ausdrucksform einer bestimmten Kulturidee aus dem Munde offizieller Vertreter klang, und zwar im Kreise des Bne Brith-Ordens bei der Gründung der Jerusalemer Loge im Jahre 1888. Seitdem hat es zuerst langsam aber doch unaufhaltsam in Palästina als lebendige Umgangssprache Fuß gefaßt; seine wahre Wiedergeburt aber erfolgte, als nach dem Kriege England das Mandat über Palästina erhielt und neben dem Englischen und Arabischen das Neuhebräische als offizielle Landessprache anerkannt und proklamiert wurde. Diese offizielle Anerkennung, die ihrerseits wieder einen gewaltigen Impuls für die Weiterentwicklung der Sprache darstellt, war dem Verdienst all jener zuzuschreiben, die sich in den palästinensischen Siedlungen des Neuhebräischen als Tagessprache bedienten, und auf die man als hebräisch sprechende Landesbewohner hinweisen konnte. Dieser Tatsache hat Palästina sogar einen Gebietszuwachs zu verdanken. Bei der Bestimmung der Grenzen des Mandatsgebietes wurden nachträglich Korrekturen an der Nordgrenze zugunsten Palästinas vorgenommen, indem man jene jüdischen Siedlungen, in denen hebräisch gesprochen wird, und die man eigentlich dem französischen Mandatsgebiete zusprechen wollte, in das Gebiet Palästinas einbezog, weil man die hebräisch sprechenden Siedler als zu Palästina zugehörig nicht von ihrem sprachlichen Mutterlande loslösen wollte. Aus denselben Motiven ist Transjordanien dem Palästinagebiet nicht angegliedert worden, weil es dort keine jüdischen Siedlungen gibt, in denen hebräisch gesprochen wird. In Verfolg der Mandatsbestimmungen tragen in Palästina Münzen, Papiergeld, Briefmarken, Fahrkarten, Stationsschilder etc. stets neben dem englischen und arabischen ihren hebräischen Text. Ebenso sind Bücher, Zeitungen, Straßenschilder, Anschläge, Kinotexte u. dgl. hebräisch abgefaßt. Es gibt in Palästina überhaupt nur hebräische Bühnen. Die wichtigste Folge aber der Neubelebung des Hebräischen ist die Entstehung eines hebräischen Schulwesens, sowohl in Palästina als in wesentlichen Teilen anderer Länder (Litauen, Rumänien, Bulgarien u. a. m.). Unter „hebräisches Schulwesen" ist ein solches Schulwesen zu verstehen, in dem alle Gegenstände, nicht allein die spezifisch jüdischen, sondern auch Mathematik, Geschichte, Turnen usw. hebräisch unterrichtet werden. Dieses Schulwesen hat die Tendenz, die gesamte Erziehung, vom Kindergarten durch die Volks- und Mittelschule bis zum Universitätsstudium, lückenlos auf die Basis der neuhebräischen Kultur zu stellen. Gegenwärtig zählt man in Palästina bei einer jüdischen Bevölkerung von 160 000 Seelen ca. 30 000 Schüler und Schülerinnen in den hebräischen Schulen. Außerhalb Palästinas wird das hebräische Schulwesen von Sonderorganisationen gepflegt, deren größte die osteuropäische „Tarbut" (Kultur) und die amerikanische Histadrut Iwrit" (Hebräische Organisation) sind. Auf der letzten Konferenz der Tarbut-Landesorganisationen, die im Sommer 1928 in Danzig stattfand, wurden folgende Daten über den gegenwärtigen Stand des hebräischen Erziehungswesens bekanntgegeben:

In der Tschechoslowakei, im Gebiet des sogenannten Karpatenrußlands, gibt es 5 hebräische Volksschulen und ein Gymnasium mit insgesamt 450 Zöglingen; in Bulgarien lernen ca. 3000 Kinder in 18 Volksschulen und 6 Gymnasien; Polen zählt mehr als 20 000 Schüler und Schülerinnen in den neuhebräischen Schulen und Gymnasien, außerdem bestehen dort 5 Lehrerseminare mit 200 Studierenden; den größten Prozentsatz jüdischer Kinder hat das neuhebräische Schulwerk in Litauen erfaßt, hier werden 75 Prozent, in absoluten Zahlen 9500 Zöglinge, in 15 Kindergärten, 77 Volksschulen, 21 Gymnasien und mittleren Schulen hebräisch erzogen.

Das in Amerika bestehende weitverzweigte hebräische Schulwerk weicht in einem wesentlichen Punkte von den Schulen des Tarbut-Typus ab, indem hier nur die jüdischen Fächer in Nachmittagsschulen im lebendigen Hebräisch unterrichtet werden. Zehntausende von Kindern beiderlei Geschlechts erhalten in diesen Schulen ihre jüdische Bildung durch das Medium des Neuhebräischen, das ja Althebräisch mit einbegreift. Großzügig geleitete Lehrerseminare in New York, Boston und anderwärts sorgen speziell für die Pflege des Neuhebräischen.

In diesem amerikanischen Sinn der Pflege des Neuhebräischen als Konversationssprache wird das Hebräische auch in Deutschland getrieben. In Berlin, Breslau, Leipzig, Frankfurt a. M. und anderen Städten bestehen hebräische Sprachschulen, in denen neben dem Althebräisch das Neuhebräische erlernt und als Konversationssprache gepflegt wird. In mehreren Städten gibt es auch hebräische Kindergärten, in denen die Kinder hebräisch sprechen, singen und hebräische Spiele spielen. Von der Zentralstelle der Zionistischen Vereinigung für Deutschland wird auch ein neuhebräischer Fernunterricht für jene Anhänger des Neuhebräischen durchgeführt, die nicht in den großen jüdischen Zentren Gelegenheit zum Unterricht haben.

Da in allen Ländern, insbesondere in den größeren jüdischen Gemeinden, sich Gruppen von Männern und Frauen finden, die das Neuhebräische in Wort und Schrift beherrschen und dauernd die Literatur und Presse dieser Sprache verfolgen, so entstand in den letzten Jahren eine spezifisch neuhebräische Geselligkeit. Nicht nur daß die Neuhebräer auf der Straße und bei privaten Zusammenkünften hebräisch sprechen, es haben sich auch Klubs, Vereine, Literaturzirkel gebildet, in denen Vorträge, Gemeinschaftsarbeiten und Vergnügungen in hebräischer Sprache

veranstaltet werden. In jeder Stadt, in die der Kenner des Neuhebräischen kommt, findet er den betreffenden Kreis, dem er sich anschließen kann. Oft gruppieren sich diese Kreise um palästinensische Studenten und Studentinnen, die in Europa und Amerika studieren. Im größten neuhebräischen Zentrum Deutschlands, Berlin, existiert der hebräische Klub „Beth-Waad Iwri", der öffentlichen Charakter besitzt und seine Veranstaltungen in den Zeitungen anzeigt, und der „Chug Iwri" (Hebräischer Ring), der den intimen Charakter einer geschlossenen Gesellschaft trägt. Vom Umfang des Interesses und Verständnisses für das Neuhebräische gewinnt man einen Begriff, wenn man erfährt, daß zu großen neuhebräischen Veranstaltungen, z. B. Vorträgen des neuhebräischen Dichters Bialik, in Berlin bis zu 1000 Personen, in New York mehrere Tausende erschienen sind.

Eine Weltorganisation für das Neuhebräische gibt es noch nicht, wird aber als eine dringend empfundene Notwendigkeit zur Sammlung der in aller Welt zerstreuten Kräfte und zur Vereinheitlichung der neuhebräischen Bestrebungen vorbereitet. Zur Zeit fungiert als hebräische Weltzentrale der in Jerusalem bestehende „Waad ha-Laschon" (Sprachrat), der durch Publikationen und Korrespondenz die Entwicklung der Sprache überwacht. Außer einer Vierteljahrsschrift für Erforschung des Hebräischen aller Zeiten zwecks Bereicherung des Neuhebräischen gibt der Waad ha-Laschon Merkblätter, Hefte und Bücher heraus, die den Gebrauch der Sprache, Entscheidungen über sprachliche Fragen, Register für Fachausdrücke usw. enthalten. Ferner veröffentlicht der Waad ha-Laschon die sprachwissenschaftlichen Referate, die in seinen Sitzungen gehalten werden, samt den dazugehörigen Debatten. Hier werden alle Probleme moderner Sprachbildung aufgerollt und behandelt, z. B. Bildung von neuen Worten, Uebernahme von Fremdwörtern, Annahme von Lehnwörtern aus dem Arabischen, Einheitsregeln in der Transkription der europäischen Namen in hebräischen Lettern u. dgl. m. — Ihren geistigen Oberbau finden all diese Bestrebungen in der Jüdischen Universitäts- und Nationalbibliothek in Jerusalem, in der alle Neuerscheinungen der neuhebräischen Literatur und Presse gesammelt und in der bibliographischen Zeitschrift „Kirjat Sefer" katalogisiert werden.

Der Entwicklung des Neuhebräischen zur allgemein anerkannten Form des hebräischen Ausdrucks trägt auch die Orthodoxie nach anfänglicher Ablehnung dahin Rechnung, daß auch sie sich von Jahr zu Jahr mehr des Neuhebräischen bedient. Sogar die spezifisch rabbinische Literatur, die gegenwärtig parallel zur neuhebräisch-weltlichen ein Sonderleben führt, unterwirft sich immer stärker dem Einfluß des Neuhebräischen. Sowohl die hebräischen Zeitungen und publizistischen Werke der Orthodoxie als auch die gutachtliche und erbauliche Rabbinerliteratur benutzen in steigendem Ausmaß die neuhebräische Ausdrucksform. Damit erhält das Neuhebräische gewollt oder ungewollt auch von der religiösen Vertretung des Judentums seine Legitimation als moderne Form des Hebräischen.

Literatur: Elieser Meir Lipschütz, „Vom lebenden Hebräisch" (Jüdischer Verlag, Berlin 1920);
David Joseph Bornstein, „Einführung in das Hebräisch der Gegenwart" (Verlag Jüdische Rundschau, Berlin, 1927);
Joseph Klausner, Millon schel Kis (Neuhebräisch-deutsches Taschenwörterbuch), Verlag Tuschija, Warschau 1902;
S. M. Laser und H. Torczyner, Deutsch-hebräisches Wörterbuch (Benjamin Harz-Verlag, Berlin und Wien 1927).

Dezember 1928 B. K.

Amerika.

Savannah-Juden (Brasilien).

Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien blieben die Juden von Portugal zunächst vom Schicksal der Landesverweisung verschont. Der König Emanuel von Portugal persönlich war den Juden, die in seinem Reich einen wichtigen Faktor bildeten, wohlgesinnt. Als er aber um die Tochter des spanischen Königspaares anhielt, wurde die Vertreibung der Juden aus Portugal als Bedingung für die Verschwägerung gestellt. Kurz nach 1500 begann der verschärfte antisemitische Kurs der portugiesischen Regierung und damit die Auswanderung der Juden. Eine große Zahl von ihnen wählte das freisinnige Holland als neue Heimat, aber nicht alle fühlten sich in der nordischen Atmosphäre wohl, in vielen lebte die Sehnsucht nach der sonnigen Wärme andalusischer Lebensführung. Und als Portugal das neu entdeckte Brasilien zu besiedeln begann, wanderten auch portugiesische Juden aus Holland nach den südamerikanischen Tropenländern, um dort eine neue, wärmere Heimat zu suchen.

Die ersten jüdischen Siedler ließen sich nördlich vom Amazonenstrom in der Ebene zwischen diesem und dem Tumak-Humak-Gebirge nieder, direkt in der Linie des Aequators, in einem Landstrich, der zu den heißesten der Erde gehört. Es ist daher kein Wunder, daß diese Siedlungen, die allerersten amerikanischen Judenniederlassungen überhaupt, wie so viele hundert andere Europäerkolonien der neuen Welt im Kampf gegen Hunger, Hitze, Seuchen, Indianer, Schlangen und Moskitos spurlos untergingen, so daß heute nicht einmal mehr der Name jener Vorposten in Urwald und Dschungel erhalten geblieben ist.

Gleich den Ueberlebenden eines Schiffsbruchs retteten sich die Ueberbleibsel dieser Kolonistengruppe durch Flucht aus der heißen Aequatorialzone nach Norden über das Gebirge hinaus an die atlantische Nordküste und ließen sich dort in einer neu gegründeten englischen Küstenkolonie, Surinam, oder, wie es heute genannt wird, Paramaribo, nicht weit von dem jetzt als Strafkolonie benutzten Cayenne, nieder. Engländer und Juden begannen gemeinsam das Werk der Kolonisation, aber die Lebensbedingungen waren so hart und die Erfolge so gering, daß die Engländer schon ein Jahr später die neugefundenen Küsten wieder verließen und in ihr Mutterland zurückkehrten. Die Juden, unter denen sich Vertreter der berühmtesten portugiesischen Familien wie Nassi (oder Nasci), da Costa, de Silva, Arias, Cid befanden, besaßen keine Heimat, in die sie hätten zurückkehren können, und blieben daher in dem verödeten Ort an der Mündung des Surinamstromes.

Fünf Jahre verharrten die Juden hier allein im Kampf gegen Natur und Bevölkerung. Als aber die Engländer erkannten, daß die Judensiedlung gedieh, begannen auch sie von neuem Siedler an Land zu setzen. Im Jahre 1650 kamen Schiffe unter Führung des Lords Willoughby, und 13 Jahre später folgte eine zweite Gruppe mit einer Niederlassungsurkunde Karls II., durch die die Kolonie als englischer Besitz erklärt und gleichzeitig den dort ansässigen Juden Gleichberechtigung mit den englischen Kolonisten zugebilligt wurde.

Durch den Aufschwung der englischen Kolonie Surinam ermutigt, kamen auch aus dem benachbarten Cayenne Gruppen portugiesischer Juden und schlossen sich ihren Brüdern an, so daß die Kolonie von Surinam nunmehr einer gesicherten Zukunft entgegenzugehen schien.

Aber auch hier auf diesem weltverlorenen Fleckchen Tropenerde, diesem Handbreit Heimatland zwischen zwei ungeheuren Wüsten, dem Atlantischen Ozean vor sich und dem riesigen brasilianischen Kontinent mit seinen Urwäldern, Sümpfen und Dschungeln von fast 1 Million Quadratkilometer Ausdehnung im Rücken, ließ das Schicksal den Verschlagenen keine Ruhe. England und Holland führten damals ihre Kolonialkriege, und nach wechselvollen Ereignissen kam die Kolonie Surinam an Holland.

Ueber die Einzelheiten des jüdischen Schicksals in jenen Jahrzehnten ist bis heute noch nichts bekannt. Tatsache ist nur, daß die Juden die Küstenkolonie Surinam, die sie unter Entbehrungen aufgebaut hatten, verließen und unter der Führung Samuel Nassis flußaufwärts ins Innere des Landes auswanderten.

Das Landinnere, noch heute unerschlossen und größtenteils unbekannt, war eine sich schier in die Unendlichkeit ausdehnende Länderwüste. Wo Flüsse das Land durchzogen, war es an den Ufern von meilenweitem Urwald überwachsen, der so dicht war, daß man keinen Schritt weiter vordringen konnte, ohne in mühseligster Arbeit Wege oder, besser gesagt, Tunnelgänge durch das Dickicht zu schlagen. Hinter den Wäldern dehnten sich Ebenen ohne Ende aus, bewachsen von hohem Gras und bewohnt von Tieren und Menschen, von denen man nicht sagen konnte, wer der Gefährlichere für den Eindringling sei.

Zwei Tagereisen oberhalb der Küste ließen sie sich im Jahre 1680 auf einer Insel im Surinamstrom nieder, die sich festungsartig aus dem Fluß erhob und ihren Bewohnern einen ausreichenden Schutz gegen die feindliche Umwelt bot. Die neue Judenkolonie wurde als die „Yaddo-Savannah", die Judensavannah, bezeichnet. Zur Urbarmachung des Landes und Anlage von Zuckerplantagen bedienten sich die Juden, der damaligen Sitte gemäß, afrikanischer Sklaven, die von den holländischen und englischen Sklavenhändlern in Massen importiert wurden.

In den ersten Jahren lebten Herren wie Sklaven unter den denkbar schlechtesten Bedingungen. Jene hausten in Baracken, die sie nur wenig vor den Unbilden der Witterung und den großen und kleinen tierischen Feinden schützten, diese vegetierten in Erdlöchern. Als aber die Plantagen Erträgnisse lieferten, brachten die Handelsschiffe, die zur Abholung der Zuckerfracht aus Europa kamen, alle Erzeugnisse der europäischen Kultur, und in der Wildnis erstanden nach europäischem Vorbild Häuser,

Straßen und Gärten, ein Klein-Toledo, ein Klein-Amsterdam, und schon fünf Jahre nach Gründung der Kolonie, am 12. Oktober 1685, wurde in der Juden-Savannah eine inmitten eines Parkes stehende Synagoge eingeweiht, die erste Synagoge Amerikas. Die Gemeinde wurde Kehillat B'rachah we Schalom genannt und als Rabbiner David Pardo aus London bestimmt.

Der Aufschwung der Kolonie hielt auch in den nächsten Jahrzehnten an. Die Zahl der Juden von Surinam stieg auf rund 10 000, und 34 Jahre nach der Einweihung der ersten Synagoge wurde an der Küste von Paramaribo ein zweiter sephardischer Tempel eingeweiht.

Mit zunehmendem Wohlstand vergrößerte sich naturgemäß die Zahl der Sklaven, die die Juden in ihren Plantagen beschäftigten. Gleich allen anderen Plantagenbesitzern behandelten sie ihre Sklaven, die ihnen völlig rechtlos anheimgegeben waren, schlecht. Da die Judenkolonie den äußersten Vorposten kultivierten Landes bildete, war es den Sklaven ein leichtes, zu entfliehen und in der Savannah jenseits des urbaren Landes ein freies Negerleben nach afrikanischer Art zu führen. Mit der Zahl der importierten Sklaven wuchs auch die Zahl der entfliehenden, und von der Savannah kehrten die schwarzen Banden plündernd und mordend und ihre geknechteten Stammesgenossen aufzuwiegeln in die Kolonie zurück. Im Jahre 1718, also gerade in jener Zeit, als das Leben der Kolonie durch die Gründung der zweiten Synagoge seinen glanzvollen Höhepunkt erreichte, organisierten die Sklaven den ersten systematischen Angriff, bei dem einer der reichsten Männer, David Nassi, ermordet wurde. In der Folgezeit entwickelte sich wie allenthalben in Nord- und Südamerika so auch hier ein regelrechter, ununterbrochener, bald erstickter, bald wieder aufflammender Guerillakrieg zwischen den entlaufenen Sklaven und ihren weißen Herren, nirgends aber erreichte der Kampf eine solche Höhe der militärischen Organisation auf Seiten der Schwarzen wie gerade in der Provinz Guayana. Hier verdichteten sich die Feindseligkeiten im Laufe des 18. Jahrhunderts dreimal zu regelrechten Sklavenkriegen.

Jahrzehnte währte dieser Krieg, ohne daß er zunächst der allgemeinen Entwicklung der jüdischen Kolonie Abbruch tun konnte. Wenn sie sich auch räumlich gegen die Savannah nicht wesentlich weiter ausdehnte, so erstarkte sie doch in ihrem inneren wirtschaftlichen und kulturellen Leben, was in der Gründung von Schulen, Krankenhäusern, Bibliotheken u. dgl. seinen Ausdruck fand. Aber die militärische Rüstung gegen die Neger und der ständige Kleinkrieg zermürbten doch offenbar auf die Dauer die Kräfte. 1774 wurde rings um die Kolonie in einem Halbkreis, der von der Küste ausging und an der Küste wieder endete und die ganze Kolonie gegen das Landinnere abschloß, ein breiter befestigter Graben gezogen, der an 300 km Länge besaß. Die Reste dieser „Rebellenstraße" sind noch heute zu sehen. Trotz dieser weitreichenden Maßnahmen verschlechterte sich die militärische und wirtschaftliche Position der Juden. Mehrere Male mußten sie mit den Negern ungünstige Friedensverträge schließen, und gegen Ende des 18. Jahrhunderts zogen sie sich gänzlich aus den Siedlungen in die Küstenstadt Paramaribo zurück. Mit dem Beginn der Judenemanzipation in Europa wandten sich viele von ihnen nach Europa, und so sank die Zahl der Juden in Niederländisch-Guayana auf gegenwärtig etwa 1000, während sich die als Nachkommen der Rebellen in der Savannah frei lebenden Buschneger und Indianer auf etwa 12 000 vermehrt haben. Unterdes sind die Plantagen verwildert, die Flußufer des Surinamstroms wieder von Unterholz und Schlingpflanzen überwuchert, und wie ehemals dehnt sich die unendliche Steppe jenseits der Baumgrenzen aus — nur der tiefe Einschnitt der Rebellenstraße, ein paar Torbogen, die verfallene Synagoge inmitten des Gestrüpps und einige Dutzend Grabsteine mit verwitterten hebräischen Lettern geben der Nachwelt Kunde von einem Kapitel echten Judenschicksals, das sich wie eine tragische Romanze hier vor 200 Jahren abgespielt hat.

Freilich nicht ohne Schuld der Juden, die in ihrer Grausamkeit gegen die schutzlosen Neger eine der wichtigsten Mahnungen Moses vergessen und verleugnet hatten: „Gleiches Recht den Eingeborenen und den Fremden. Gedenke, daß Du selber ein Knecht gewesen bist in Mizrajim."

Literatur: Menorah, Jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur, Heft Nr 10, November 1928, Dschungeljuden von John W. Vandercook.

Dezember 1928

Jeremia.

(Biographie).

Wenn je von einer großen Persönlichkeit mit Recht gesagt worden ist, daß sie nur aus ihrer Zeit verstanden werden kann, so gilt es von dem Propheten Jeremia. Er wirkte in einer Periode, die in gleicher Weise für die Weltgeschichte wie für die Geschichte des jüdischen Volks einen Wendepunkt bedeutete. Die großen Mächte des Altertums: Assyrien, Babylonien und Aegypten, erscheinen auf dem Schauplatz der Weltbegebenheit in der Entscheidung um die Herrschaft des Orients. Zuerst verschwindet Assyrien aus dem weltpolitischen Spiel, indem Babel in Verbindung mit Medien im Jahre 606 (vor der gewöhnl. Zeitr.) dieses mächtige Reich durch die Zerstörung seiner Hauptstadt Ninive endgültig ausschaltete. Ein Jahr später beseitigte Babylonien seinen ägyptischen Nebenbuhler. Der bekannte Nebukadnezar brachte noch als Kronprinz dem Pharao Necho bei Karkemis am Euphrat eine so vernichtende Niederlage bei, daß Aegypten sich völlig aus Asien zurückziehen mußte und von jetzt an auf sein afrikanisches Mutterland beschränkt blieb. So kam für die nächsten zwei Menschenalter Babel, das wir mit dem biblischen Chaldäa wohl gleichzusetzen berechtigt sind, in den fast unbestrittenen Besitz der Macht im alten Orient.

In diesem Kampf der großen Mächte spielte das kleine Palästina eine bedeutende Rolle. An der Grenzscheide zweier Erdteile, Asiens und Afrikas, gelegen, die zugleich die Kulturzentren der alten Welt waren, war es stets das begehrteste Objekt für die Eroberer. Damals bestand das jüdische Volk nur noch aus dem Stamme Juda, der zusammen mit dem kleinen Stamme Benjamin das sogenannte Reich Juda mit der Hauptstadt Jerusalem im Süden Palästinas bildete. Das Zehnstämmereich, das Reich Israel, mit der Hauptstadt Samaria im Norden war bereits 100 Jahre früher von der Weltmacht Assyrien erobert und in die Gefangenschaft geführt worden. Seitdem ist jede Spur von diesem größeren Teil des Gesamtvolkes Israel verloren gegangen. 400 Jahre herrschte nun schon das Könighaus Davids über das Reich Juda. Jetzt sollte sich sein Schicksal erfüllen. Als Kleinstaat konnte es nie eine konsequente Politik treiben und mußte im mehr oder weniger geschickten Lavieren seine Unabhängigkeit zu behaupten suchen. Einmal verband es sich mit Aegypten, um dem übermächtigen Feind im Norden Trotz zu bieten, ein andermal suchte es die Gunst der nördlichen Weltmacht gegen das südliche Land der Pharaonen. Die dauernde Unsicherheit der außenpolitischen Lage wirkte sich im Innern verhängnisvoll aus. Die Religion des Heidentums verdrängte das Judentum, das in den Propheten seine unermüdlichen Fürsprecher hatte. Der Erfolg war auch hier wechselnd. Nur wenige unter den 20 Königen Judas gaben den unaufhörlichen prophetischen Mahnungen Gehör. Der letzte unter den frommen Herrschern war der König Josia, der Zeitgenosse jenes oben geschilderten Entscheidungskampfes der großen Mächte, der selbst das Opfer seiner antiägyptischen Politik geworden ist, indem er in der Schlacht bei Meggido durch den gegen Babylon ziehenden Pharao Necho das Leben verlor. Während seiner Regierung setzte er eine Kulturreform zugunsten des jüdischen Monotheismus durch, nachdem bei einem Umbau des jerusalemischen Tempels das „Buch der Lehre" gefunden war, das infolge des wildesten, auch vor Kinderopfern nicht zurückschreckenden Götzendienstes zur Zeit von Josias Vorgängern völlig in Vergessenheit geraten war. Sein Tod bedeutete den Anfang vom Ende des Reiches Juda. Noch vier Könige folgten ihm auf den Thron, die einen Vasallen Aegyptens, die andern Vasallen Babels. Ohnmächtig versuchten sie immer wieder, das fremde Joch abzuschütteln. Der letzte König, Zedekia, führte durch seinen Abfall schließlich den Untergang des Reiches, die Zerstörung Jerusalems und des von Salomo einst erbauten Tempels durch Nebukadnezar von Babylon herbei (im Jahre 586). Der größte Teil des Volkes wurde in Feindesland in die Gefangenschaft geführt, nachdem bereits elf Jahre vorher 10 000 Juden, unter denen sich der Prophet Ezechiel sowie die Waffen fabrizierenden Schlosser und Schmiede befanden, deportiert worden waren.

Der beredte Zeuge der langen Todeszuckungen und der völligen Katastrophe seines Vaterlandes war Jeremia. Er war etwa 650 v. d. g. Z. in Anatot im Stamme Benjamin (eine Stunde nordöstlich von Jerusalem) als der Sohn eines Priesters, Hilkia, geboren. Im Alter von ungefähr 22 Jahren wurde er zum Prophetenamt von Gott berufen. Mit einer an Moses erinnernden Zaghaftigkeit übernahm er die Aufgabe, „auszurotten und zu zerstören, zu verderben und niederzureißen, zu bauen und zu pflanzen".

Ueber 42 Jahre blieb Jeremia seiner ihm von der Vorsehung auferlegten harten Pflicht treu, sein Volk zu mahnen und ihm immer wieder die Binde der Selbsttäuschung von den Augen zu reißen. Oft ging das Ertragen eines solchen Schicksals, von niemandem verstanden zu werden und den Untergang des Landes lange vorher zu wissen, über seine Kraft. Es gab Stunden, in denen er voll Verzweiflung über die Lasterhaftigkeit des Volkes und die politische Verblendung der Führer den Tag seiner Geburt verwünschte und ihm die Menschheitsfrage über die Lippen kam: „Warum hat das Treiben der Bösen Gelingen, warum bleiben alle, die treulos handeln, unangefochten?" Aber dann wieder fühlte er, daß es ihm unmöglich sei, sich der gottgegebenen Aufgabe zu entziehen. So blieb er „eine feste Burg, eine eiserne Säule und eine eherne Mauer" gegenüber seinem Volke, das in allen seinen Schichten ihn als den Unglückspropheten haßte. Auch der beruhigende Ausgleich eines beglückenden Familienlebens war ihm versagt. Ohne Weib und Kind und Freunde ging er freudlos durch seine Zeit. Er trat zuerst in seinem Geburtsort auf, wurde aber bald aus der Stadt verwiesen und nahm nun seinen ständigen Aufenthalt in Jerusalem. Hier beginnt sein übermenschlicher Leidensweg. Mit der ganzen sittlichen Kraft, die einzigartig Israels Propheten auszeichnete, mit einer Unerschrockenheit, die weder vor der Menge des Volkes noch vor der Macht des Königs und der ihm besonders feindseligen Fürsten den Mut verlor,

im Dienste der göttlichen Wahrheit und im Vertrauen auf sie rief er seine Zeitgenossen zur Besinnung, geißelte er den nichtswürdigen Götzendienst Judas, den Undank des Volkes gegen Gott, der seit 1000 Jahren durch alle Gefahren hindurch Israel gerettet und ihm unzählige Wohltaten erwiesen hat, die soziale Ungerechtigkeit der Reichen und Vornehmen, die Gewissenlosigkeit der Priester, die Trugreden der falschen Propheten, die König und Volk über die wahre Lage täuschten und sie in Sicherheit wiegten. Und gegen die Werkheiligkeit, die die Unsittlichkeit des Lebens mit der äußerlichen religiösen Pflichterfüllung decken will, spricht er das harte, aber ewig wahre Wort: „Ist denn das Gotteshaus eine Räuberhöhle?"

Aber nicht bloß die inneren Zustände im Lande waren dem Seher ein Greuel, weil sie in einem schreienden Kontrast zur Aufgabe Israels standen und die Kraft des Volkes untergruben. Die außenpolitische Haltung und der nutzlose Abfall von Babylonien ließen ihn klar das Ende erkennen. Ein scharfsichtiger Politiker, ermahnte er unaufhörlich zur Treue gegen den Großkönig Nebukadnezar im Interesse der Erhaltung des Volkstums und des Tempels und einer, wenn auch geringen, Selbständigkeit. Aus dieser Einstellung heraus richtete er an die 10 000 Juden der ersten Gefangenschaft nach Babylon eine Botschaft, die die denkwürdigen Worte enthielt: „Bauet Häuser und bewohnet sie; pflanzet Gärten und esset ihre Früchte.... Suchet das Wohl der Stadt, wohin ich euch verbannt habe, und betet für sie zu Gott; denn bei ihrem Wohl ist auch euch wohl." Aber eine Aenderung trat nicht ein trotz feindlicher Einfälle und Verwüstung des Landes. Da verkündet der Prophet den unabänderlichen Beschluß Gottes, daß der Untergang des Volkes, seine Wegführung nach Babylonien und die Zerstörung des Tempels bevorständen. Er läßt seine bisherigen Reden durch seinen Jünger und Sekretär Baruch nach Diktat niederschreiben und im Tempel, wo das Volk und hohe Staatsbeamte versammelt sind, vorlesen. Wohlwollende Hofleute erbitten die Rolle, um sie dem König zur Kenntnis zu bringen, und raten dem Baruch und seinem Meister Jeremia zur Flucht. Der König saß gerade in seinem Winterhause, vor ihm brannte der Kohlenofen, und so oft einige Seiten vorgelesen waren, schnitt er sie mit einer Schere ab und warf sie ins Feuer, bis die ganze Schrift ein Raub der Flammen geworden war — eine Tat, die seitdem sich oft wiederholt hat in dem kurzsichtigen Glauben, daß man die unangenehme Wirklichkeit unwirksam macht durch Vernichtung des Instruments, das sie darstellt. Uebrigens ließ Jeremia eine zweite Niederschrift anfertigen und fügte Neues hinzu. Aber er galt nun als Hochverräter, weil er unermüdlich und offen zum Anschluß an die Chaldäer aufforderte.

Inzwischen war der letzte König Zedekia von Nebukadnezar auf den Thron erhoben worden. Er war ganz in den Händen der unbelehrbaren Fürsten und der hetzenden Kriegspartei, der Jeremia ein Dorn im Auge war. Er selbst war dem Propheten wohlwollend gesinnt und befragte ihn oft offen oder heimlich nach dem Wort Gottes über die politische Lage. Jeremia mußte der Wahrheit gemäß immer aufs neue den untrüglichen Beschluß verkünden, trotzdem er nun streng gefangen gehalten, ja mit dem Tode bedroht wurde, nicht von seiten des Königs, sondern durch das Volk und die Fürsten. Die Rücksichtslosigkeit gegen ihn artete so aus, daß er einmal in eine tiefe, mit Lehm und Schlamm angefüllte Zisterne geworfen und erst durch die Fürbitte des äthiopischen Hofbedienten Ebed-Melech aus dieser schrecklichen Lage befreit und wieder in den Wachthof gebracht wurde, wo er bis zur Eroberung Jerusalems blieb. Zedekia war nämlich im Vertrauen auf die ägyptische Hilfe wieder von Babel abgefallen und setzte dadurch seine Hauptstadt Jerusalem einer anderthalbjährigen harten Belagerung durch Nebukadnezar aus, die den von Jeremia längst vorhergesagten Ausgang hatte.

Das Reich Juda war nicht mehr. Im Lande ließ der Sieger nur ein paar tausend Ackerbauer und Winzer zurück, über die er den jüdischen Statthalter Gedalja setzte, den größten Teil des Volkes führte er in die Gefangenschaft nach Babel. Der König Nebukadnezar stellte dem Propheten frei, entweder mit ihm zu kommen oder bei dem Ueberrest seines Volkes in der Heimat zu bleiben. In unwandelbarer Treue harrte Jeremia in seinem unglücklichen Vaterlande und bei seinen Landsleuten aus, die noch immer nicht den Ernst der Lage begriffen und, anstatt sich fest aneinanderzuschließen, die Situation durch neuen Zwist verschlimmerten. Als dann nach wenigen Monaten Gedalja von dem jüdischen Bandenführer Ismael ermordet wurde und die im Lande Zurückgebliebenen aus Furcht vor der Rache Nebukadnezars nach Aegypten zu fliehen beschlossen, widerriet der Prophet, fand aber auch jetzt kein Gehör und wurde gezwungen, mitzugehen. Hier in Aegypten verliert sich seine Spur. Es wird erzählt, daß Jeremia in der ägyptischen Stadt Daphne von seinen eigenen Landsleuten gesteinigt worden sei.

So hat sich in diesem Seher ein typisches Prophetenschicksal vollzogen. Er konnte, wie selten einer, mit Recht von sich sagen: „Ich bin der Mann, der das Elend gesehen hat unter der Zuchtrute des göttlichen Grimmes." Wie alle Propheten, hat auch er in allem Untergang seines Volkes des Aufbaus und der einstigen Wiederkehr der Herrlichkeit Israels nicht vergessen. Er verkündet die Rückkunft Judas aus der Gefangenschaft und träumt von der Wiedervereinigung mit dem nach Assyrien verbannten Reiche Israel. Und der Talmud läßt ihn sogar die zehn Stämme des einstigen Nordreichs in ihre Heimat zurückführen. Hat er einst auf den Trümmern des Tempels die ihm zugeschriebenen Klagelieder gedichtet, die wir noch heute am Trauertage des 9. Ab lesen, so sorgte er nach einer Erzählung im 2. Makkabäerbuch für die Zukunft, indem er zu dem Berge Nebo zog, wo Moses einst sein Leben beschlossen hatte, und dort in einer geräumigen Höhle die heilige Lade und andere heilige Geräte versteckte. So hat das Judentum die Gestalt seines großen Propheten stets in lebendiger Erinnerung erhalten.

Dezember 1928 A. L.

Scholem Alejchem.

Der jüdische Gruß „Scholem Alejchem" (Friede mit euch) ist Nom de guerre des Volksdichters, dessen Werk der jüdischen Gasse im Osten das froheste Lachen geschenkt hat, dessen Gestalten, wie Menachem Mendel, der „milchige" Tewje, der Waisenknabe Motel und viele andere, zu Symbolen wurden, dessen Humor den größten Vertretern dieser seltenen Begnadung, Cervantes, Swift, Dickens, Mark Twain, gleichkommt und doch so ganz eigen und einzigartig ist. Hinter dem volkstümlichen Pseudonym verschwindet des Dichters wirklicher Name, Scholem Rabinowitz, vollständig. Scholem Rabinowitz wurde im Jahre 1859 als Sohn eines begüterten Kaufmannes in der Nähe von Kiew geboren, erhielt eine für seine Zeit sehr weitgehende „weltliche" Erziehung (er besuchte die sogenannte „Kronschule" in Kiew, eine von der ostjüdischen Aufklärung mit Hilfe der Regierung geschaffene jüdische Profanschule mittlerer Stufe) und erbte des Vaters Vermögen und Geschäft. Mit 23 Jahren schrieb der junge Rabinowitz seine ersten Aufsätze über die üblichen Themen der ostjüdischen Aufklärung wie Erziehung, Propaganda des Handwerks unter den Juden u. dgl. in hebräischen Zeitschriften und war bald auch Mitarbeiter der jiddisch geschriebenen Wochenschrift „Jüdisches Volksblatt", die der für die Entwicklung der neuen hebräischen und jiddischen Literatur maßgebende Publ. ist Zederbaum, Gründer des „Hameliz", damals leitete. Einige Jahre später, im Jahre 1888, gab Rabinowitz, der inzwischen nach Kiew übersiedelt war, dortselbst eine periodische Sammelschrift in jiddischer Sprache, die „Jüdische Volksbibliothek", heraus, die, ähnlich dem im gleichen Jahre entstandenen „Hausfreund" von M. Spektor, ein Mittelpunkt für alle ernsthaften literarischen Bestrebungen im jüdischen Volksidiom wurde.



Scholem Alejchem.

Rabinowitz, der damals sein kaufmännisches Unternehmen in Kiew betrieb, verfolgte mit seiner „Volksbibliothek" eine bestimmte Tendenz: die Literatur in der ostjüdischen Umgangssprache zu einem wirksamen Mittel der Volksaufklärung zu machen, die Masse, wie es der Herausgeber selbst formulierte, „über ihre geistige Not aufzuklären"; ferner wollte Rabinowitz, damals mehr Literaturmäzen als Berufsschriftsteller, in seiner „Volksbibliothek" ein Gegengewicht gegen den Schundroman schaffen, der damals in der jüdischen Gasse sehr populär war und dessen Hauptvertreter J. Schajkewitsch (unter dem Pseudonym „Schomer" Verfasser unzähliger dickbändiger Schundromane nach dem Muster der deutschen Zwölfkreuzer-Romanliteratur) dem primitiven Geschmack der Masse weitgehend entgegenkam. Den Kampf gegen den Schundroman, den er damals begann, führte der Dichter später weiter, als er, um 1905 nach Amerika gekommen, ein Manifest gegen Schajkewitsch veröffentlichte, der inzwischen seine Tätigkeit nach New York verlegt und auch dort Anklang gefunden hatte. Die erste Phase des Kampfes gegen den Schund begann Rabinowitz damit, daß er in der „Volksbibliothek" zwei Romane aus eigener Feder (zum ersten Male unter dem seither so populär gewordenen Pseudonym „Scholem Alejchem") veröffentlichte. Diese beiden Romane „Stempenju" und „Jossele die Nachtigall" begründeten den Ruf Scholem Alejchems, da sie volkstümliche Typen in den Mittelpunkt ihrer Fabeln stellten; der jüdische Musikant, der „Klesmer", und der fahrende Sänger der jüdischen Gassen, der „Singer", sind die Zentralfiguren der beiden Romane; es sind dies im ostjüdischen Ghetto zwei Berufe, die außerhalb der sozialen Ordnung (in die sogar der Bettler hineingehört) stehen und so irgendwie vom Geheimnis des Abenteuers umwittert sind. Dieser Umstand bildete im Publikum den Reiz der beiden rasch populär gewordenen Bücher, die eigentlich in ihrer Konzeption wenig Zwingendes haben, wie denn überhaupt Scholem Alejchem den geschlossenen Romanbau für seine Art zu erzählen nicht brauchen kann. Wo er über die kurze Erzählung, die eigentlich fast immer ein Monolog ist, hinausgeht, schafft er den notwendigen äußeren Rahmen durch die Form des Tagebuches, der Brieferzählung u. dgl., Formen, die keines strengen Baues bedürfen. Die beiden Erstlingsromane Scholem Alejchems, die eigentlich Musterromane sein wollten, sind, obwohl von den späteren Werken des Dichters stark überschattet, noch heute gern gelesen.

Doch nicht der Erfolg dieser beiden 1888 und 1889 erschienenen Werke, sondern sein um 1890 eintretender geschäftlicher Zusammenbruch (er war inzwischen nach Odessa übersiedelt) veranlaßte den Dichter, dessen „Mäzenperiode" in der Literatur auch dadurch gekennzeichnet ist, daß er, als erster Verleger in der ostjüdischen Literatur, die Mitarbeiter seiner Sammelschrift honorierte, dazu, sich völlig der schriftstellerischen Tätigkeit zuzuwenden. 1905 ging er nach New York, nachdem ihn die Pogromzeit in Rußland um die letzten Reste seines Vermögens gebracht hatte, kehrte jedoch 1907 nach Europa zurück und machte sich wieder in Odessa ansässig, um dann in seinen letzten Lebensjahren wieder über den Ozean zu gehen; in New York ist Scholem Alejchem am 13. Mai 1916, knapp 57 Jahre alt, gestorben. Sein schriftstellerisches Werk umfaßt 22 starke Bände Erzählungen, Romane, Skizzen, Einakter und mehraktige Komödien, und sein literarischer Nachlaß, den sein Schwiegersohn, der New-Yorker Schriftsteller A. D. Berkowitz, pietätvoll verwaltet, birgt unzählige Fragmente und Entwürfe, die nur ganz geringfügiger Ergänzungen bedürfen, um „druckfertig" zu sein, Zeugnisse eines schier unerschöpflichen Gestaltungstriebes, dem einfach alles lebendig-unmittelbare Gestalt annahm. Solche geniale schöpferische Kraft, wie sie manchmal aus den Tiefen eines Volkes geradezu eruptiv hervorbricht, sprengt natürlich jede Form, weil sie nur auf Gestaltung, ohne Rücksicht auf die endgültige Gestalt, lediglich auf Verwirklichung, auf Dasein gerichtet ist. Scholem Alejchems

Komödien, Romane, Erzählungen sind nur dem Namen nach zu den betreffenden Gattungen zu zählen; dennoch sind sie von überwältigender Wirkung, weil sie eben unmittelbare Schöpfung sind. Als größere Werke schließen sich an die bereits erwähnten zwei Romane, die berühmtesten: „Motel dem Chaseus“, das Tagebuch eines Knaben, das vom ostjüdischen Städtchen über die Leidensstationen der jüdischen Amerikawanderer nach Amerika führt und das am Ende des 19. Jahrhunderts entstehende Riesenghetto von New York mit überwältigendem Humor schildert; „Menachem Mendel“, der zwerchfellerschütternde Briefwechsel des Mannes aus Kasriliwke, der immer wieder „um ein Haar“ reich wird und dessen Träume sich nie verwirklichen, und dem seine auf dem harten Boden der Realität stehende Gattin Scheine-Scheindel gegenübersteht; die Komödien „Schwer zu sein ein Jud“, in der ein Russe am eigenen Leibe spürt, was es bedeutet, in Rußland Jude zu sein, und „Das große Los“, in der der arme Schneider Schimele Soroker zum Märtyrer eines Haupttreffers wird; „Rjabtschik“, die tendenziöse Geschichte eines Hundes, der, überall verfolgt, nicht einmal unter seinen Artgenossen leben kann; und zuletzt des Dichters ausgeglichenstes Werk „Tewje, der Milchige“, die Lebensbeichte des Dorfjuden Tewje, mit der Philosophie des Glücklichseins, die ihn gegen jedes Unheil (Taufe der Töchter, Mißgeschick der Söhne) wappnet.

Dann folgt die unübersehbare Reihe der Geschichten, Skizzen und Monologe Scholem Alejchems, die Tausende literarischer Kleingemälde, deren jedes frohes, unversiegbares Lachen auslöst. Wir lachen über den Bericht von der „Assentierung“, zu der ein Vater seinen militäruntauglichen Sohn viermal bringen mußte; über den „Magen“ des Juden, der, den Arzt gewissermaßen mit seiner Biographie konsultierend, in seiner ganzen Existenz von eben diesem Magen abhängig ist; über den „Purim“ des armen Mannes, dessen Kinder sich vollzählig am väterlichen Tische versammeln, weil sie draußen im Leben nicht weiterkönnen, und der glücklicher ist „als Rothschild“; über den „Topf“, der, von einer Frau zum Rabbiner gebracht, um entscheiden zu lassen, ob er trefe ist oder nicht, zum Lebensfundament wird; über die unentwirrbaren Nöte des jungen Ehemannes, der „Rat“ einholt, ob er sich von seiner Frau scheiden lassen soll oder nicht, und jedes Ja oder Nein dialektisch umbiegt, da er sich selbst nicht schlüssig werden kann. Wir lachen eben über alles, was Scholem Alejchem, kurz oder ausführlich, schildert; und doch sind seine Geschichten eigentlich unpointiert, ein Witz ist in den 22 Bänden seines humoristischen Lebenswerkes höchst selten zu finden; und noch mehr — wenn man Scholem Alejchems Skizzen, Briefe, Monologe und Komödien genau auf ihren tatsächlichen Inhalt prüft, so erzählen sie, im Grunde genommen, recht betrübliche Dinge, Begebenheiten, die eigentlich traurig stimmen müßten. Und doch zwingt fast jedes Wort, das Scholem Alejchem sagt, zum Lachen, und er ist ein echter humoristischer Schriftsteller, in seiner hinreißenden Wirkung oft mit dem großen Mark Twain verglichen. Worin liegt nun das Geheimnis des „Humoristen“ Scholem Alejchem? Es wird erzählt, daß er laut und herzlich lachte, während er seine Geschichten schrieb; hier liegt wohl der Schlüssel für des Dichters einzigartige Wirkung: seine kindlich-naive Freude an jeder Gestalt, die er schuf. Diese genial-kindliche Art, Menschen zu gestalten, die echte, naive Liebe zu diesen Menschen ist das Geheimnis des Scholem Alejchemschen Humors und seiner überwältigenden Kraft. Das Kind charakterisiert Figuren, die es zeichnet, gewissermaßen schattenlos; ebenso Scholem Alejchem: seine Gestalten stehen alle im hellsten Licht, und dadurch treten ihre Umrisse so scharf hervor, daß sie an die Grenze der Karikatur gelangen und zum Lachen zwingen. Dazu kommt noch, daß der Dichter in jede Gestalt, die ihm unter die Hand gerät, verliebt ist, mit der naiven Liebe, die dem Kinde und dem Genie eigen ist. Nirgends eine Absicht, die Menschen und Dinge lächerlich zu machen. Scholem Alejchem, der das jüdische „Problem“ und seine vielfältigen Erscheinungen sehr genau erfaßt hat, kennt und empfindet in jeder, selbst der kleinsten Geschichte, die Tragik der Widersprüche zwischen jüdischer Welt und Umwelt, sagt das Wesentlichste, das Tiefste über diese Tragik und — lacht bei seiner Arbeit. Und wir lachen beim Lesen. Denn Scholem Alejchem sagt, was er sagt, so wie es die Kinder sagen, reflexionslos, das Augenfälligste unterstreichend; und seine aus einer geradezu hingebenden Liebe zum jüdischen Menschen geborene Art, die Dinge zu sehen, verbunden mit der kindlich-naiven Wiedergabe des Genies, macht sein Werk einzig.

Eine Anzahl seiner frühesten Geschichten hat Scholem Alejchem unter dem Titel „Kleine Menschen aus einer kleinen Welt“ vereinigt. Diesen Titel könnte sein ganzes Werk führen. Er hat aber diese kleine jüdische Welt nicht bloß geschildert, wie sie ist (das hat Mendele Mocher Sforim [s. Sbl. 143] getan, der unserem Dichter erstes Vorbild war), sondern er schildert sie, wie sie glücklich ist. Das ist Scholem Alejchems Tendenz — man könnte sie definieren als die Tendenz von der Bedingtheit des äußeren Lebens gegenüber der inneren Ewigkeit des Menschen. Sie erklärt auch, warum Scholem Alejchem die schönsten, reinsten Kindergeschichten schreiben konnte, wie „Das Messer“, „Grimes“ u. v. a. Er mußte zur Welt der Kinder kommen, deren Phantasie sich jederzeit alle Schätze der Welt erschaffen kann, und für die daher die Dinge und die Umwelt nur zeitlichen, bedingten Wert, den Wert der Stimmung haben. Humor ist ja, im Grunde genommen, die Befreiung des Menschen von der Enge, in welche ihn die Determination, die Gebundenheit des Willens gegenüber dem Ablauf des Lebens, gebannt hat. Humor ist befreiter Lebensinhalt, also nur dort wirklich vorhanden, wo Lebensinhalt vorhanden ist, in der kollektiv lebendigen Masse oder in ihrem konzentrierten Ausdruck, dem Genie. Scholem Alejchems Humor ist der Humor der jüdischen Masse, Ausdruck echten jüdischen Lebensinhaltes und ungebrochener Lebenskraft, Ausdruck glücklicher Lebensgewißheit. Scholem Alejchem ist der Dichter jener jüdischen Gewißheit, jener inneren Freiheit, die dieses Volkes Lebenskraft immer wieder gestählt hat trotz allem äußeren Ungemach. Diese Kraft des Volksgenius ist das Geheimnis des großen Humoristen Scholem Alejchem.

Literatur: M. Pines: Geschichte der jiddischen Literatur (französisch und jiddisch 1911).
Autobiographisches in Briefen Scholem Alejchems (Scholem-Alejchem-Buch, New York 1927).
Biographische Essays über Scholem Alejchem von A. D. Berkowitz (jiddisch 1916 und 1927), S. Niger (jiddisch 1905 und 1916), Siegfried Schmitz (Vorlesungen aus der Geschichte der jiddischen Literatur, deutsch 1920), Theodor Zlocisti Einleitung zu der Skizzensammlung „Aus einer stillen Welt“, deutsch 1911), u. v. a.

Januar 1929. S. S.

BARMIZWA (בַּר מִצְוָה „Sohn der Pflicht", d. h. zur Innehaltung des Religionsgesetzes Verpflichteter), Bezeichnung 1. des jüdischen Knaben beim vollendeten 13. Lebensjahr, 2. der diesen Lebensabschnitt auszeichnenden Einrichtung.

Die Altersstufe zwischen dem 12. und 14. Jahre, in die noch heute bei südlichen Völkern und im Orient Beginn und Ausbildung der Geschlechtsreife fällt, wurde und wird bei den Primitiven mit umfangreichen Zeremonien zur Pubertätsweihe (Initialriten) ausgezeichnet, die z. T. die der Hochzeitsfeiern übertreffen. Dieser Lebensabschnitt, der bei den Naturvölkern den Jüngling in sexueller, religiös-kultischer und stammesrechtlicher Beziehung selbständig macht und den Erwachsenen gleichstellt, dürfte auch in Israel schon in früher Zeit feierlich ausgestaltet gewesen sein. Wie den wichtigsten Inhalt und Teil der Jünglingsweihen der primitiven Völker eine Beschneidung (Berit mila) bildet, so scheint auch bei den Juden die Beschneidung — im biblischen und späteren jüdischen Ritus allgemein auf den 8. Tag nach der Geburt verlegt (Gen. 17, 12; 21, 4; Lev. 12, 3; Phil. 3, 5) — in der ältesten Zeit beim Eintritt in die Mannbarkeitsjahre vorgenommen worden zu sein; auch einzelne arabische Stämme übten die Beschneidung als Pubertätsweihe. Quellenmäßiges Material für die Entstehung der religiösen Beschneidungsinstitution liegt wenig vor. In den Pirke awot 5, 24 heißt es in den Sinnsprüchen über die Lebensalter: „Mit 13 Jahren zur religiösen Gebotserfüllung (verpflichtet)." Eine Verordnung des nach dem Aufstand des Bar Kochba in Uscha neu konstituierten Synhedriums (135 n.) bestimmte u. a., daß der Vater zur Erziehung seines Sohnes wenigstens bis zum vollendeten 13. Lebensjahr verpflichtet sei (b. Ket. 50a); erst dann hört auch die Verantwortung des Vaters für den Sohn auf. Deshalb spricht der Vater bei Erlangung der Großjährigkeit seines Sohnes: בָּרוּךְ שֶׁפְּטָרַנִי מֵעָנְשׁוֹ שֶׁלָּזֶה *baruch scheppetarani me-onscho schellase* „Gepriesen sei, der mich von der (weiteren) Verantwortung für diesen Knaben losspricht" (Midrasch Bereschit R. Par. 63). Erst eine späte Zeit hat also die wahrscheinlich rudimentär erhalten gebliebenen alten Jünglingsweihen umgestaltet, des primitiven Charakters entkleidet und moralische und religiöse Elemente in sie hineingetragen. Im Ausklang der alten Anschauung von der Aufnahme des mannbaren Jünglings in die Volksgemeinschaft als deren nunmehr selbständiges Mitglied gilt dem späteren Judentum der Knabe vom vollendeten 13. Lebensjahre ab als Erwachsener (גָּדוֹל *gadol*) sowie als vor Gott für sein Tun selbst verantwortlich und daher auch strafbar (בַּר עוֹנְשִׁין *bar onschin*).

Die religiöse Verselbständigung des Knaben wird dadurch öffentlich bekundet, daß er an dem Sabbat, der seinem nach dem jüdischen Kalender bestimmten 13. Geburtstage entspricht oder folgt, in der Synagoge zur Toravorlesung „aufgerufen", die üblichen Segenssprüche (Beracha) vor und nach der Vorlesung zum ersten Male vor der Gemeinde vorträgt und entweder die ganze Sidra oder einen Abschnitt daraus selbst vorliest bzw. in den neueren Gottesdiensten vorgelesen bekommt. Wenn auch nicht aus der Tora, so liest mancherorts der Barmizwaknabe wenigstens den Prophetenabschnitt (Haftara) vor und wird alsdann als Maftir zur Tora aufgerufen. Die Sitte, daß der Rabbiner an den oder die Knaben eine feierliche, an einen Bibelvers des Wochenabschnitts anknüpfende Ansprache hält, ihn mit dem dreifachen Priestersegen (Birkat kohanim) segnet, für ihn betet und ihm im Namen der Gemeinde zur Erinnerung an den Festakt eine Bibel oder ein Gebetbuch überreicht, hat sich immer mehr eingebürgert; manche neuere Gemeinden haben den betreffenden Teil des Gottesdienstes auch noch durch Einfügung von Chorgesang und Orgelspiel ausgeschmückt. Dabei ist zu beachten, daß die Ausgestaltung der Barmizwa, die im Mittelalter ein bescheidener und geräuschloser Einzelakt war, zu einer feierlichen Gemeindeangelegenheit erst durch die religiöse Reform erfolgte, deren „Lieblingskind" sie wurde (M. Steinschneider); aus dieser Zeit stammt auch die Vereinigung mehrerer Knaben zu Barmizwafeiern, deren erste 1803 in Dessau stattfand. Vielfach wurden öffentliche Prüfungen abgehalten und Bekenntnisse abgelegt.

In der Regel geht ein besonderer Barmizwa-Unterricht voraus, in dem die Bedeutung des Tages gewürdigt, Wochenabschnitt und Prophetentext des Sabbats erläutert bzw. ihre Verlesung in der traditionellen Vortragsweise (Tropp) eingeübt, ein Überblick über den neuen religiösen Pflichtenkreis gegeben und insbesondere das Anlegen von Tallit und Tefillin gezeigt wird. Diesem Unterricht verdanken viele Religionsbücher, namentlich Katechismen, ihr Entstehen. Der Sabbat der Barmizwa wird im elterlichen Hause durch ein Festmahl ausgezeichnet, bei dem früher und auch jetzt noch vielfach im Osten sowie in konservativen Kreisen der Knabe vor den Verwandten und Freunden einen religiösen bzw. talmudischen, oft mit Disputation verbundenen Vortrag (Drosche) hält, um sein Wissen zu zeigen. Sowohl in dieser ersten selbständigen Ansprache, die der Knabe zum Beweise seines Könnens vor einer beschränkten Öffentlichkeit zu halten hat, als auch in dem erwähnten öffentlichen Synagogenakt, der wohl bei keinem Kinde ohne Angstgefühle vor sich geht, dürfen vielleicht ins Geistige erhobene Reste und Umbildungen jener in der vergleichenden Völkerkunde bekannten Mut- und Standhaftigkeitsproben der Jünglingsweihen erblickt werden, die in den Peitschungen der Epheben in Sparta, im mittelalterlichen Ritterschlag, in den Gesellenhieben der Handwerker und noch in manchen studentischen Bräuchen ihre primitive Parallele haben.

Vielfach wird, namentlich auch in assimilierten jüdischen Kreisen, die Einrichtung der Barmizwa als „Einsegnung" oder „Konfirmation" bezeichnet, ohne daß diese im Beginn des 19. Jahrhunderts dem christlichen Zeremoniell entlehnten Begriffe hier am Platze wären. (Konfirmation ist in der katholischen Kirche ursprünglich das bei der Taufe von den Eltern geleistete religiöse Gelübde und wurde später durch Kommunion und Firmung verdrängt; in der evangelischen Kirche seit 1543 „Befestigung" in der christlichen Gemeinschaft.) Allerdings war es seinerzeit teilweise der Staat, namentlich der protestantische, selbst, der mit der Einführung der bürger-

lichen Gleichberechtigung als Schulabschluß eine „Konfirmation“ der Kinder verlangte als Nachweis, daß sie in den Vorschriften der jüdischen Religion in einer Weise unterrichtet worden sind, die den Erwartungen des Staates hinsichtlich der sittlichen Anforderung an die Bürger entsprach; die Assimilationstendenzen der Reformer führten dann auch zu freiwilliger Einführung der Konfirmation. Diese sollte, wie in der Kirche, im Wesentlichen in einem öffentlichen Glaubensbekenntnis und Treugelöbnis bestehen; die vom „Geistlichen“ vorbereiteten oder auch nur geprüften Konfirmanden erhielten einen, meist künstlerisch ausgestatteten Bestätigungsschein mit einem passenden Bibelspruch als Erinnerung. Dem Wesen der jüdischen Religion, die nicht das Anerkenntnis von Glaubenssätzen, Dogmen, sondern in der Hauptsache ein bestimmtes pflichtgemäßes Handeln verlangt, widerspricht jedoch eine derartige Konfirmation, die weder in der Tora noch in der rabbinischen Überlieferung begründet und auch nur in ganz reformierten Gemeinden erhalten geblieben ist. Für den Knaben bedarf es nach jüdischer Auffassung weder eines besonderen Bekenntnisses noch eines feierlichen Gelobens, da die Tradition ihn vom 13. Jahre ab ohnehin religiös verpflichtet.

Die Barmizwa hat sich — allerdings in stark verdünnter Form — neben Beschneidung (Berit mila), religiöser Eheschließung und Synagogenbesuch an einigen ausgezeichneten Feiertagen auch in bereits innerlich dem Judentum entfremdeten Kreisen erhalten.

Anm.: Reste der alten Vorstellung von der Bedeutung des behandelten Lebensalters finden sich, von den christlichen Einsegnungsriten abgesehen, auch im bürgerlichen Leben der modernen Staaten: so beginnt mit dem 12. bzw. 14. Lebensjahre in den meisten neueren Rechtssystemen eine bedingte Straffähigkeit, mit dem 14. Jahre endet die allgemeine Schulpflicht und beginnen nach deutschem Recht gewisse familienrechtliche Selbständigkeiten u. a. m. Das römische Recht fixiert die Geschlechtsreife als Beginn der vollen Handlungsfähigkeit für Mädchen auf das 12., für Knaben auf das 14. Lebensjahr.

Literatur: Vergleichendes kulturgeschichtl. Material für die Jünglingsweihen bei H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, Bln 1902; Th. Reik, Probleme d. Religionspsychologie 1919, S. 59ff. (Die Pubertätsriten der Wilden) und in fast allen ethnographischen Werken. Rel.-geschichtl. Material bei Stade. ZAW 1886, S. 135: Ritualvorschriften u. neuere Geschichte O Ch., Kap. 225, § 2, Anm. des Magen Abraham 4; Zunz, Kurze Antworten auf Kultusfragen (Ges Schr. II, Bln. 1876;) Heinemann, Religionsbekenntnis für Israeliten, Cassel 1812; L Philippson, Rat des Heils. Lpzg. 1868 u. 1912; Höxter, B.-M.-Leitfaden; L. Löw, Die Lebensalter. Mädchenfeiern: M. Creizenach, Konfirmationsfeier, Frankfurt 1828; Strach-Billerbeck II, 144.

Januar 1929

Neuhebräisch.

III. Presse.

Die Geschichte der neuhebräischen Presse ist genau 200 Jahre alt. Im Jahre 1728 erschien in Amsterdam die erste periodische Schrift in hebräischer Sprache, eine Monatsschrift unter dem Titel „Peri Ez-Chajim" (Früchte des Lebensbaums), eine Studienschrift gelehrten Charakters, die von der Jeschiba „Ez-Chajim" herausgegeben wurde und über drei Jahrzehnte erschien.

Nach dem Eingehen dieser Zeitschrift blieb die hebräische Welt genau 25 Jahre lang verwaist, bis 1783 als Organ der beginnenden Aufklärung, der Haskala, in Königsberg die erste weltliche Zeitschrift in hebräischer Sprache, die Monatsschrift „Ha-Meassef" (Der Sammler), erschien. Bezeichnenderweise erstand diese erste hebräische Zeitschrift an der Grenze zwischen dem Ostjudentum und dem deutschen Judentum, dort, wo die jüdischen Kenntnisse und Impulse des Ostens noch stark genug und die assimilatorischen Einflüsse des Westens noch schwach genug waren, um die produktive Kraft des Judentums nicht zu unterdrücken. Die Begründer dieser hebräischen Zeitschrift waren Jünger aus dem Kreise Mendelssohns und Wesselys, die eine Synthese zwischen der hebräischen Tradition und den Freiheits- und Menschheitsideen jener Vorepoche der Französischen Revolution erstrebten. Schon ihr geistiger Führer und Schutzpatron Wessely mußte die Herausgeber vor allzu großem Radikalismus warnen und zog sich, als man seiner Stimme nicht Gehör schenkte, aus dem Kreise des Ha-Meassef zurück. Für die Herausgeber und Mitarbeiter selbst war der Ha-Meassef oft genug nur die Zwischenstufe zwischen der Welt des Ghettos und der Geisteswelt des Westens. Mancher von ihnen wandte erst dem Ha-Meassef und dann dem ganzen Judentum den Rücken. Mehrjährige, bis zu 12 Jahren dauernde Pausen unterbrachen das Erscheinen der Zeitschrift, bis sie im Jahre 1811 endgültig aufgegeben wurde.

Nachdem das Grenzprodukt des Ha-Meassef durch das Vordringen westlichen Geistes sein Ende gefunden hatte, mußte die hebräische Presse ihre neuen Blüten weiter östlich treiben, und als nächste Zeitschriften erschienen 1814 in Tarnopol, einem der Hauptzentren der galizischen Aufklärung, die Zeitschrift „Zir Ne'eman" (Treuer Sendbote), die hauptsächlich populärwissenschaftliche Abhandlungen enthielt, und 1820 in Wien die „Bikkure Ha'ittim" (Zeit-Erstlinge), „ein nützliches und lehrreiches Geschäfts- und Unterhaltungsbuch auf das Jahr 5581 zum Neujahrsgeschenk für gebildete Hausväter und Hausmütter, als Prämienbuch für die fleißige Jugend". Der Herausgeber dieser Zeitschrift, Schalom Kohen, dokumentierte durch seinen Lebensgang den Schicksalsweg der hebräischen Literatur jener Zeiten: auch er mußte, da in Deutschland das Hebräische im Niedergang begriffen war, ostwärts wandern, dorthin, wo ostjüdischer Geist und westlich publizistische Methoden eine Synthese erlaubten, wählte zu seiner Niederlassung Wien und gründete hier die „Bikkure Ha'ittim". In dieser Zeitschrift erschienen neben Aufsätzen jüdisch-wissenschaftlichen Inhalts kulturhistorische Studien, hebräische Übersetzungen von Goethe und Schiller und — Zeichen der Entwicklung — auch Dichtungen in deutscher Sprache mit hebräischen Buchstaben. Die „Bikkure Ha'ittim" hielten sich von 1820 bis 1831.

Zwei Jahre später erschien, abermals geographisch und geistig etwas östlicher orientiert, der „Kerem Chemed" (Lieblicher Weinberg), dem ein Dasein von mehr als 25 Jahren (1830—56) beschieden war. Die bedeutendsten Geister der hebräischen Welt, I. Erters, S. J. Rapoport, Nachman Krochmal, Leopold Zunz, Samuel David Luzzatto, Josef Perl u. a., waren Mitarbeiter dieser wertvollen Zeitschrift.

Aber auch im Osten machte sich der Geist der Neuzeit in einer für die Entwicklung des Hebraismus bedenklichen Weise geltend. Dies bewies die nächste bedeutende Zeitschrift „He-Chaluz" (Der Pionier), die in den Jahren 1852 bis 1889 in Lemberg herausgegeben wurde und nicht etwa nur für eine gemäßigte Aufklärung und neuzeitliche Bildung ihres Leserkreises wirken wollte, sondern direkt das Organ einer radikalen Religionsreform wurde und einen scharfen Kampf gegen die Orthodoxie führte. Durch derartige Tendenzen grub sich naturgemäß die hebräische Presse selbst ihr Grab, und so ist es kein Wunder, daß sie mit der Annäherung an die Neuzeit immer mehr in jenen Kreisen, von denen und für die sie geschrieben war, an Ausdehnung und Bedeutung verlor. Deutschland, Österreich-Ungarn, die westlichen Grenzgebiete Polens gingen für den Hebraismus verloren. Jene Menschen, die Zeitschriften lasen, hatten das Hebräische verlernt, jene, die hebräisch kannten, lasen keine modern-aufklärerischen Zeitschriften.

Die Welle der Entwicklung führt abermals weiter östlich hinein nach Rußland. Die erste periodische Zeitschrift Rußlands in hebräischer Sprache war ein Jahres-Almanach „Pirche Zafon" (Blüten des Nordens), der 1841 in Wilna erschien, aber gleich vielen anderen späteren hebräischen Druckschriften von der Zensur alsbald derart geknebelt wurde, daß er bald seine Lebenskraft verlor. Fünfzehn Jahre später (1856) erschien in Lyck an der preußisch-russischen Grenze die erste hebräische Zeitung im journalistischen Sinn „Ha-Maggid" (Der Erzähler oder Prediger). Damit beginnt für die Geschichte der hebräischen Presse eine neue Epoche; hier erschien keine gelehrte Zeitschrift, kein Bildungsjournal, keine polemische Aufklärungsbroschüre, sondern eine Tageszeitung, die ihre Leser über die Zeitereignisse unterrichten will. In dieser Zeitung wurden die in jenen Jahrzehnten in der russischen Judenheit mit Erregung erwarteten und debattierten Freiheitshoffnungen propagiert und zur Diskussion gestellt. Nach dem Gründer Lipmann Silbermann gewann als Hilfsredakteur David Gordon maßgebenden Einfluß auf den Charakter dieser Zeitung. Während Silbermann westlich orientiert war und vor allem zur Alliance Israélite in Beziehung trat, förderte Gordon als Führer der „Chibbat-Zion" die Idee des Palästina-Aufbaus und gewann Baron Edmond Rothschild in Paris für die Palästina-Kolonisation.

Ungefähr gleichzeitig mit dem „Ha-Maggid" erschien 1860 zuerst als Wochenblatt, später als Tageszeitung bis zum Jahre 1904 die hebräische Zeitung „Ha-Meliz" (Der Advokat), die gegenüber dem

zurückhaltenden „Maggid“ die Tendenzen des aktiven Liberalismus vertrat. Der ausgeprägte Charakter des Blattes, die Liberalität seiner Stellungnahme, der Reichtum seines Inhalts und die Frische seines Tones verschafften diesem Blatt große Popularität und Wirkung, die mit seiner Übersiedlung nach der Residenz 1871 noch gesteigert wurde. In ihm wurden hauptsächlich die aktuellen Fragen des russischen Judentums, Erziehung, Schulwesen, Gemeindeordnung usw. der Betrachtung unterzogen. Seit dem Jahre 1886 erschien der „Ha-Meliz“ als Tageszeitung und gleichzeitig als Organ des Vor-Herzlschen Zionismus in Rußland. In der Mitte der 90er Jahre, als in Westeuropa der politische Zionismus geboren wurde, änderte der „Ha-Meliz“ infolge redaktionellen Wechsels auch seinen Charakter, wurde konservativ, verlor aber alsdann an Popularität und Bedeutung und stellte zu Beginn des Jahrhunderts sein Erscheinen ein.

Mit der nun folgenden Gründung „Ha-Zefira“ (Die Morgenröte) erreicht die Geschichte der neuhebräischen Presse die Gegenwart, denn „Ha-Zefira“ ist eine hebräische Zeitung, die, vor fast 60 Jahren gegründet, seit 1861 bis auf den heutigen Tag noch erscheint. „Ha-Zefira“ wurde von dem bekannten Mathematiker und Astronomen Slonimski (s. Sbl. 83) zur Verbreitung mathematisch-naturwissenschaftlicher Kenntnisse unter den Juden des Ostens gegründet. Der neutrale Charakter des Blattes, das zunächst fast ausschließlich Aufsätze aus dem Gebiet der exakten Naturwissenschaften brachte, sicherte ihm bei den wißbegierigen und von den westeuropäischen Erscheinungen abgeschlossenen Juden des Ostens großen Anhang in allen, auch den orthodoxen Kreisen.

Nach 25jährigem Bestehen, im Jahre 1884, trat Nahum Sokolow, der heutige Vizepräsident der zionistischen Weltorganisation, in die Redaktion der „Ha-Zefira“ ein. Sokolow verwandelte nach kurzer Zeit das Wochenblatt in ein Tagesblatt und die populärwissenschaftliche Zeitschrift in ein Organ vom Charakter unserer heutigen Tageszeitungen. Selbst ein hervorragender Hebraist, ein Publizist von modernem Schlag und ungewöhnlicher politischer und kulturgeschichtlicher Begabung, wurde Sokolow durch die durchaus individuelle Ausgestaltung der „Ha-Zefira“ und die Schaffung des neuhebräischen journalistischen Stils der Schöpfer des modernen hebräischen Journalismus. Mehrfach mußte die Zeitschrift infolge der tiefgreifenden Erschütterungen des ostjüdischen Lebens ihr Erscheinen unterbrechen. So in den Jahren der ersten russischen Revolution nach Beendigung des japanischen Krieges und zur Zeit des Weltkrieges. „Ha-Zefira“ wird jetzt von Josef Heftmann herausgegeben und ist die einzige außerhalb Palästinas erscheinende hebräische Tageszeitung.

Als historisch bedeutsam in der Geschichte der hebräischen Presse ist der „Ha-Jom“ (Der Tag) zu erwähnen, weil diese Zeitung die erste hebräische Tageszeitung war, die durch ihr Erscheinen einen ungeheuren Eindruck auf die jüdischen Massen machte und hierdurch stark propagandistisch für das Ansehen und die Wiederbelebung des Hebräischen wirkte. Die Schöpfer dieser ersten hebräischen Tageszeitung waren J. L. Cantor und David Frischmann. Das große Verdienst dieser Männer lag nicht nur darin, daß sie den Mut besaßen, eine hebräische Tageszeitung herauszugeben, sondern daß sie hierüber hinaus noch von dem Ehrgeiz getrieben waren, in hebräischer Sprache eine Zeitung zu schaffen, die den verwöhntesten Ansprüchen ihrer Zeit genügen und das Niveau eines erstklassigen Tagesorgans einhalten sollte, ein Ideal, das sie auch tatsächlich verwirklichten. Im „Ha-Jom“ kämpften künstlerisch hochstehende Männer gegen den Kleinstadtgeist, die Beschränktheit und die Geschmacklosigkeit ihrer Zeitgenossen und spielten so in der Entwicklung des Ostjudentums eine wenn auch nur vorübergehende, so doch tiefwirkende Rolle. Aber neben der aufstrebenden „Ha-Zefira“ mit ihren ganz auf den Tag und die Gegenwartsbedürfnisse gerichteten Tendenzen konnte der mehr literarisch-ästhetisch und pädagogisch eingestellte „Ha-Jom“ nicht bestehen und stellte bald sein Erscheinen wieder ein. Die Ziele, die sich die Herausgeber des „Ha-Jom“ gesetzt hatten, ließen sie aber nicht aus dem Auge, sondern verfolgten sie fernerhin in Zeitschriften, deren Wirken allerdings nicht mehr unter die Rubrik „Jüdische Presse“ fällt, sondern in das Gebiet der schöngeistigen Literatur zu rechnen ist, vor allem durch die Vierteljahrszeitschrift „Ha-Tekufa“ (Die Epoche), von der bis heute über 23 große Bände erschienen sind.

Zwei weitere Tageszeitungen großen Stils waren „Ha-Seman“ (Die Zeit), die in Petersburg und Wilna von 1903 bis 1919 zuerst als Halbwochenblatt, später als Tageszeitung erschien und in hervorragender Weise am Kampf um die Gleichberechtigung der Juden in Rußland teilnahm, und zweitens „Ha-Zofe“ (Der Beobachter) in Warschau, der sich infolge der strengen Warschauer Zensur weniger politisch als vielmehr literarisch-künstlerisch betätigen mußte. Das auf hohem geistigem Niveau stehende Blatt, zu dessen Mitarbeitern Scholem Alejchem, Schalom Asch, J. D. Berkowitz, Simon Bernfeld, Ch. N. Bialik, M. E. Eisenstadt, J. Fichmann, S. A. Horodezky, Josef Klausner, E. L. Lewinsky, J. L. Perez, Jehuda Steinberg, S. Tschernichowsky und H. Zeitlin gehörten, mußte nach der ersten russischen Revolution sein Erscheinen einstellen.

Die weitaus bedeutendste aller hebräischen Presseschöpfungen war die 1896 begründete „Ha-Schiloach“ (Die Schiloachquelle), die Monatsschrift Achad Haams, die bis 1926, dem Todesjahr dieses größten Geistes des neuhebräischen Kulturkreises erschien. Viele Jahre hindurch bildete „Ha-Schiloach“ die Plattform, von der dieser größte Kulturkämpfer des Neuhebräischen zur jüdischen Welt sprach. 80% aller Schriften Achad Haams sind in ihrem Erstdruck hier zu finden. Neben Achad Haam kamen fast alle bedeutenden Führer der Herzlschen Epoche hier zu Worte: Bernfeld, Bialik, Birnbaum, Brainin, Brenner, Feierberg, Fichmann, Kahan, Klausner, Klatzkin, Lewinsky, Neumark, Schimonowitz, Zeitlin und viele andere. Die Wanderungen, die der „Ha-Schiloach“, später redigiert von Josef Klausner, durchleben mußte, Berlin — Krakau — Odessa — Jerusalem, sind ein Ausdruck für die Entwicklungen und Schicksale des modernen Judentums.

Zahlreiche hebräische Zeitschriften und Wochenblätter wären aufzuzählen, wollte man all jene Publi-

kationsorgane nennen, die teils von einzelnen schöpferischen Publizisten zur Verfechtung ihrer Ideen, teils von bestimmten politischen, wissenschaftlichen oder religiösen Gruppen in hebräischer Sprache herausgegeben worden sind.

Die bedeutendste von ihnen war „Ha-Schachar" (Die Morgenröte), eine in Wien von 1869 bis 1884 unter der Leitung von Smolenski erschienene Monatsschrift. Dieses Blatt kämpfte 15 Jahre lang für die Idee des nationalen Judentums und der nationalen Renaissance, Jahrzehnte bevor der politische Zionismus durch Herzl und Nordau gegründet wurde. Bekämpft wurden die Tendenzen des „Ha-Schachar" durch das Lemberger Halbwochenblatt „Machasike Ha-Dat" (Die Erhalter der Religion) das 35 Jahre lang von 1879 bis zum Ausbruch des Weltkrieges die streng religiösen Auffassungen der galizischen Orthodoxie zum Ausdruck brachte. Ein westeuropäisches Gegenstück zu diesem hebräischen Organ der galizischen Orthodoxie bildete der „Ha-Lebanon" (= Der Libanon), eine Halbmonatsschrift, die von 1863 bis 1881 in Jerusalem, Paris und zugleich in Mainz erschien, und in der die Größen des gesetzestreuen Judentums Jechiel Brüll, S. Buber, S. D. Luzzatto, S. J. Rapoport, S. Sachs u. a. gegen die Aufklärung und die zionistischen Versuche der Selbsterlösung und der autonomen Schicksalsgestaltung polemisierten.

Als letztes Erzeugnis der hebräischen Presse Europas ist der „Ha-Olam" (Die Welt) zu erwähnen, das Organ der Zionistischen Weltorganisation, das erste hebräische Parteiblatt im modernpolitischen Sinne. Im „Ha-Olam", der entsprechend den Wanderungen der zionistischen Zentrale seit dem Jahre 1908 in den Städten Köln, Wilna, Odessa, Berlin erschien und jetzt in London herausgegeben wird, finden entsprechend dem Charakter eines Parteiorgans die Geschehnisse innerhalb der Zionistischen Weltorganisation ihren journalistischen Niederschlag. Neben diesem Hauptorgan erscheinen mehrere Organe der einzelnen zionistischen Untergruppen, wie der „Misrachi" (Der Östler) (zionistisch-orthodox), „Poale Zion" (Die Arbeiter Zions) (zionistisch-sozialistisch), ferner eine Anzahl zionistisch-hebräischer Jugendzeitschriften usw.

Nach der Ansiedlung größerer jüdischer Massen in Amerika unternahm die hebräische Presse naturgemäß mehrfach Versuche, in der Neuen Welt Fuß zu fassen, aber die ersten Bemühungen schlugen fast sämtlich fehl, weil begreiflicherweise die Assimilationskraft der neuen und in stürmischem Tempo sich entwickelnden amerikanischen Heimat die aus Europa hinübergewanderten Geister rasch der hebräischen Welt des Ostens entfremdete und ihnen nicht genug jüdische Eigenart übrigließ, im Geist des Hebräischen schöpferisch zu sein. Die erste hebräische Zeitung in Amerika mit dem Titel „Ha-Zofe beerez hachadascha" (Der Beobachter im neuen Land) erschien mit Unterbrechungen nur sechs Jahre, von 1870 bis 1876. Eine Wochenschrift „Ha-Pisga" (Der Gipfel) erschien von 1890 bis 1900. Eine Wendung trat erst mit dem Erstarken der zionistischen Idee und der Schaffung einer nicht vom Alten abhängigen, sondern neu aus sich selbst heraus geborenen und für eine Zukunft vorbereitenden Pflege des Hebräischen ein. Nachdem verschiedene Ansätze gemacht worden waren, wurde 1912 in New York die Zeitschrift „Ha-Toren" (Der Mastbaum) begründet, die namentlich für die Jahre des Weltkrieges und des geistigen Abschlusses von der westlichen Heimat die Zufluchtsstätte der in Amerika lebenden Neu-Hebraisten wurde und bis zum Jahre 1927 erschien. Im „Ha-Toren" und seiner Schwester-Zeitschrift „Miklat" (Zufluchtstätte) kamen fast alle führenden Geister des modernen Hebraismus zu Worte, eine große Reihe wertvoller Arbeiten verschiedensten Charakters erheben diese beiden amerikanischen Zeitschriften zu den besten Publikationen der modernen Presse.

Während „Ha-Toren" und „Miklat" die freie Tribüne aller modernen jüdischen Geister bildeten, ist die ursprünglich als Tageszeitung, jetzt als Wochenblatt erscheinende hebräische Zeitung „Ha-Doar" (Das Zeitalter) das offizielle Organ des amerikanischen Zionismus, ohne jedoch parteimäßig eingeschränkt zu sein. Als Ausdruck des sich in der amerikanischen Judenheit zurzeit vollziehenden Umschwungs ist in den letzten Jahren eine ganze Reihe von hebräischen Jugendzeitschriften und Blättern pädagogischen Charakters erschienen, vielfach als Vereinsschriften jener Organisationen, die sich in der Nachkriegszeit zur Erziehung der bewußt jüdischen Jugend in Amerika gebildet haben.

Ihre wahre Heimat- und Pflegestätte hat die neuhebräische Presse naturgemäß in dem aufblühenden Palästina gefunden. In der Vorkriegszeit gab es hier nur sehr bescheidene Presseorgane. In erster Linie sind in diesem Zusammenhang jene „Zeitungen" zu nennen, durch die Elieser ben-Jehuda (s. Sbl. Neuhebräisch I) für die Renaissance des Hebräischen und des jüdischen Lebens gegen Orthodoxie und Chaluka-Judentum kämpfte. Heute erscheinen in Palästina drei große Tageszeitungen, die liberal-demokratische Zeitung „Ha-Arez" (Das Land), die bürgerlich-konservative „Doar Hajom" (Tagespost) und die sozialistische „Dawar" (Das Wort), drei Zeitungen, die in großen Umrissen die parteienmäßige Gruppierung der Neusiedler Palästinas charakterisieren. Außerdem erscheint eine ganze Reihe von Lokal- und Spezialzeitungen und Zeitschriften der verschiedenen politischen, religiösen, wissenschaftlichen und sozialen Gruppen, Zeitschriften für Theater und Kunst, Literatur, Medizin, Pädagogik, landwirtschaftliche Fachblätter, Handwerkerzeitungen, Gewerkschaftsblätter, Organe der Frauenbewegung, Sportzeitschriften und Jugendblätter. Nicht weniger als annähernd 300 hebräische Journalisten sind in Palästina im Dienst der hebräischen Presse tätig, ein Beweis dafür, daß die Juden auch heute noch, wenn auch im modernen Sinn, das Volk der Schrift geblieben sind. Es dürfte einzig dastehen, daß in einer Gemeinschaft von rund 150000 Seelen, von denen fast die Hälfte an der modernen Publizistik keinen Anteil nimmt, weil sie dem orientalisch-mittelalterlich eingestellten Jischuw angehört, eine Presse von solchem Ausmaß, solcher Differenziertheit und solch geistigem Niveau wie dieser existiert.

Literatur: Josef Lin, Die hebräische Presse, Werdegang u. Entwicklungstendenzen Verlag Jalkut G.m.b.H., Berlin 1928.

Januar 1929.

Jüdisches Theater.

II. Das Moskauer Akademische Jüdische Theater

Die allgemeine Bewunderung, die sich die Truppe Granowskys in der Kulturwelt errang, steht in unendlichem Gegensatz zu dem Los, das ihren Vorgängern Generationen hindurch beschieden war. Die altjüdische Komödiantenwelt führte ein armseliges, dunkles, nur durch flüchtige Erfolge vorübergehend erhelltes Dasein. Scholem Alejchems Roman „Blonsendige (irrende) Sterne" erzählt in klassischer Weise von ihrem Martyrium, das durch Hunger, Frost, Herumzigeunern, Lumpen statt Kostümen, Bühnen in Schenken und Scheunen bezeichnet war. Besitz und Intelligenz verachteten die „Kunst des Pöbels", stellten den jüdischen Schauspieler mit dem Badchen, d. h. dem Hochzeitsnarren, und dem vagabundierenden Klesmer, das war der Dorfmusikant, sozial auf eine Stufe.

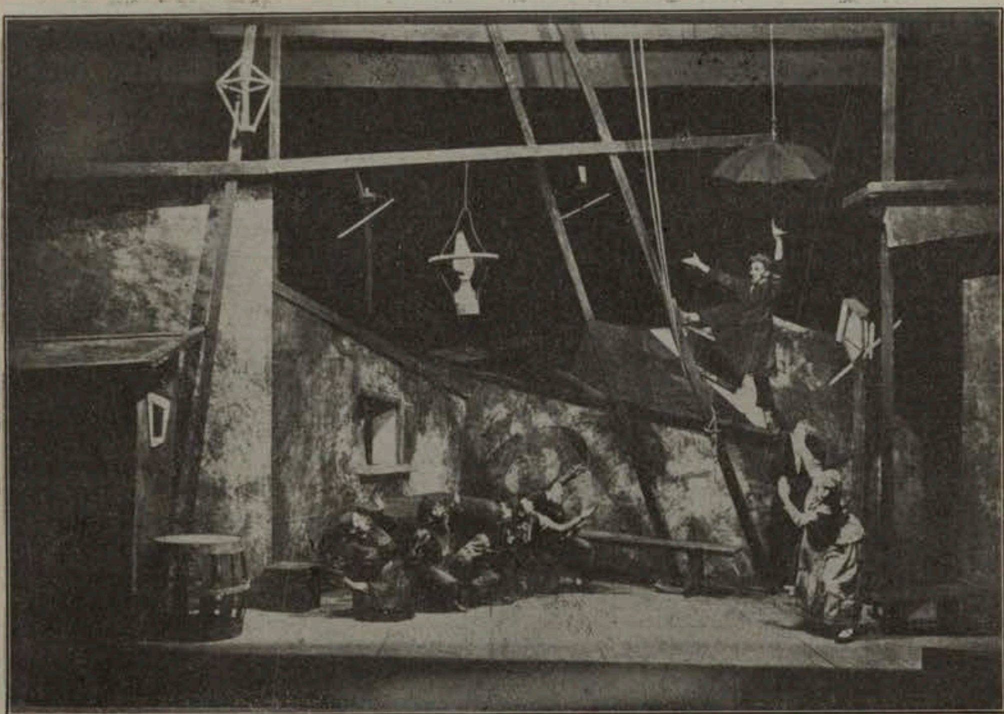
Abraham Goldfaden, der „Großvater der jüdischen Bühne", hob diese Welt zwar erheblich, literaturfähig aber machte er sie noch nicht. Er war kein Literat, und bessere Stücke als die eigenen hatte er nicht. Gleichwohl war sein Theater der adäquate Ausdruck des jüdischen Volkslebens seiner Epoche. Das jüdische Theater, das Zukunft haben wollte, mußte seinen Bahnen nachgehen. Daher waren es nicht die auf Goldfaden folgenden Literaturdramatiker, nicht Gordin, Pinski, Hirschbein, Asch, die der jüdischen Bühne ihre moderne Blüte schufen und ihr das Herz der Massen gewannen, sondern die Populären der jiddischen Dichtkunst: Mendele Mocher Sforim (s. Sbl. 143), Scholem Alejchem (s. Sbl. 160), Jizchok Leib Perez und Anski.

Zur Anerkennung der jüdischen Bühne im Westen bedurfte es auch der Entwicklung der jiddischen Schauspielkunst. In der Einzeldarstellung gab es zwar bereits Spitzenleistungen, aber der Aufstieg vom Einzelspiel zur Ensemblekunst ließ auf sich warten. Endlich war eine Anpassung der dem modernen Theater gemäßen Bühnenausdrucksmittel an die jüdische Welt und den jüdischen Menschen notwendig. Die erste Entwicklung vollzog die zu ihrer Zeit als Ereignis begrüßte Wilnaer Truppe, die zweite der Moskauer Regisseur Alexander Granowsky.

Granowsky ist 1890 in der russischen Hauptstadt geboren, die Schule besuchte er in Riga, die Universität in München. Er vereinigt in sich die Kulturformen des Ostens und Westens mit dem Erbgut jüdischen Blutes und Geistes. Sein Aufstieg fiel in die Revolution der Sowjets, ihr Impuls wurde für ihn ausschlaggebend. Sein Lebensplan war: ein vollendetes Theater in jiddischer Sprache für Juden, das der neuen Epoche angemessen war. Für den gigantischen Plan fehlte ihm anfangs alles: die Sprache, die Stücke, die Schauspieler, der Stil, das Gebäude, die Mittel. Daher wirkt das schließliche Resultat geradezu wie eine Schöpfung aus dem Nichts.

* *

Im Jahre 1919 veröffentlichte Granowsky einen Aufruf an junge jüdische Menschen bis zum Alter von 27 Jahren, die jiddisch spielen wollten. Von den zahlreichen Angeboten nahm er nur die von Laien an, da er nur unverbildeten Begabungen traute. Trotz der Schwere der Bedingungen, der Aussichtslosigkeit des Unternehmens, der Gefahren einer damaligen Reise durch das revolutionäre Rußland, des Hungers und

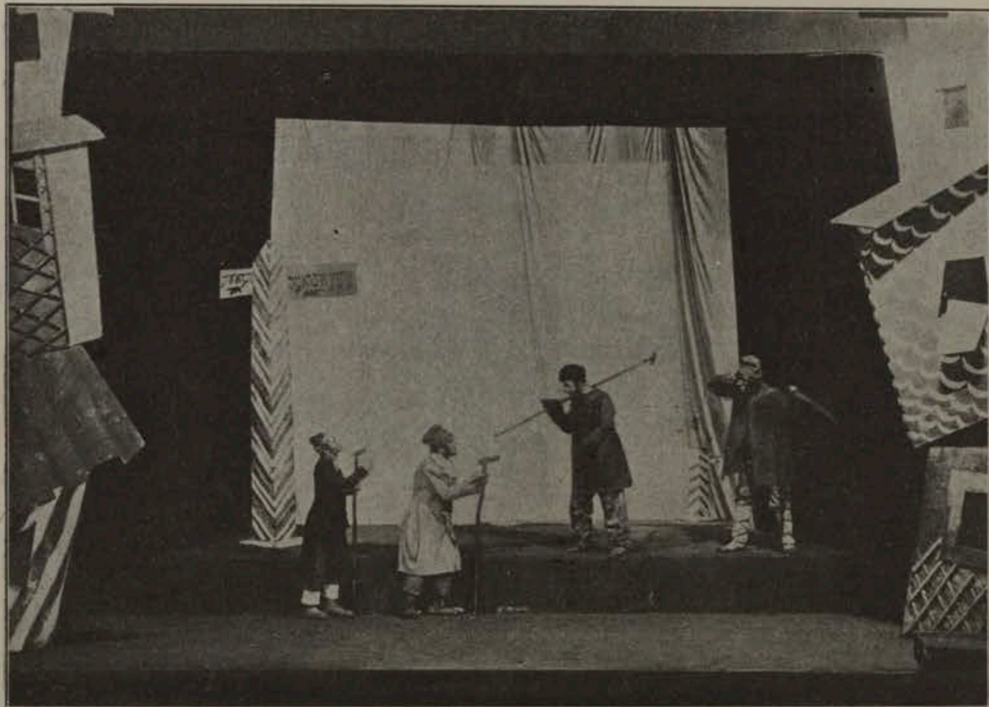


Szene aus einer Aufführung des Moskauer Akademischen Jüdischen Theaters.

Wohnungselends im kampferfüllten Petersburg fand sich dennoch ein Dutzend Idealisten dort zusammen, mit denen eine „Jüdische Theaterstudie" eröffnet wurde.

Glücklich wie in der Wahl seiner Spieler war Granowsky in der seiner Helfer aus den Nachbarkünsten. Maler wie Marc Chagall und Isaac Rabbinowitz entwarfen seine Räume, Szenenbilder und Dekorationsstücke; Tonkünstler wie Achron, Pulwer und Krain schrieben ihm die Begleitung. Von hier aus war eigentlich der Stil schon gegeben, der nun auch im Spiel gefunden werden mußte. Mit unverwüstlichem Enthusiasmus und verbissener Energie ging man an die Aufgabe heran. Ein Jahr lang leistete man hinter geschlossenen Türen, ganz weltabgekehrt, heroische Arbeit.

Zug der Epoche trug Granowsky ganz entscheidend Rechnung. Das Einzelspiel im Sinne der früheren Soli wurde fast gänzlich aufgehoben. Was der Mensch auf der Bühne erlebte, war Sache aller Mitspieler, hatten also alle mitzuleben und rings um ihn irgendwie auszudrücken. So entstand eine Art Spielchor, in dem zwar die Einzelstimme jeweilig den Ton angab und dominierte, alle andern aber doch niemals lautlich oder mimisch Schweigen bewahren durften. Das so erzeugte Gemeinschaftswesen brauchte für die Entfaltung einer so vielstimmigen Seelen- und Körperbewegung nunmehr einen Theaterraum, der ergiebiger war als der bisher bekannte. Daher finden wir bei Granowsky, nach dem Muster des Russen Tairoff, nicht nur Verwendung des Bühnenfußbodens, sondern auch Aufschließung der Bühnenvertikale. Er erreichte sie durch Aufbau zahl-



Szene aus einer Aufführung des Moskauer Akademischen Jüdischen Theaters.

Granowsky begann mit Sprach- und Sprechexperimenten. Das bisher keinerlei Kunstregeln unterworfene Jiddisch wurde auf seinen Lautklang und seinen Rhythmus hin geprüft und systematisch moduliert und veredelt, bis es den europäischen Theatersprachen als gleichwertig gelten konnte. Dann wurden Mimik, Geste und Pose auf das ostjüdische Temperament und die charakteristische Art seiner Gefühlsäußerung abgestimmt, zugleich aber auch dem Kunstgeschmack der Zeit angemessen. Dem Gefundenen wurden alsdann Maske und Kostüm mit geistreicher Originalität, zugleich mit psychologisch gegebener Zwangsläufigkeit angepaßt, wobei sich im Resultat ein merkwürdiger Anklang an das Maskenwesen des altgriechischen Volkstheaters ergab.

Der neue östliche Mensch, wie er aus der russischen Revolution hervorging, war an erster Stelle Gemeinschaftswesen, an zweiter Individualität. Diesem

reicher Stufen, Geländer und Leitern, auf denen die Spieler sich unermüdlich zu tummeln hatten, jeden Augenblick jeder unverdeckt in allen Bewegungsnuancen sichtbar. Zu einer besonderen Note entwickelte er seinen Illusionsmechanismus. Er verpönte Dreh- und Wandelbühne, die komplizierten Maschinen und Requisiten, alles machte er einfach und andeutungsmäßig; man begnügte sich mit Bruchstücken, zuweilen mit Symbolen von Gegenständen; man hantierte sogar im offenbar leeren Raum und an unsichtbaren Objekten; aber die Gesten waren so kunstvoll eindeutig, so vielfältig variiert und aufeinander abgestimmt, daß Mißverständnis ausgeschlossen war und eine Wirklichkeitsvortäuschung entstand, welche zwingend war.

Es ist klar, daß ein Ensemble, das nach solchen Grundsätzen spielen und wirken sollte, in außerordentlicher Weise geschult sein mußte. Bis auf den Bruchteil einer Sekunde, bis auf die feinste Linien-, Farben-,

Ton- und Bewegungsnuance mußte alles harmonieren. Daher wurde von jedem Einzelspieler, obwohl er nicht Solo spielte, unendlich mehr verlangt als anderwärts, vollendete Sprachtechnik, Fertigkeit in Tanz, Gesang, Sprung und Akrobatik. Und obwohl in den Proben echt genossenschaftlich mit den Inspirationen, Einfällen und Vorschlägen aller gearbeitet wurde, war hernach, wenn das einzelne Spielmoment einmal festgelegt war, keinerlei Raum mehr für plötzliche Originalitäten und Improvisationen. Für die Gesamtleistung und für die fertige Aufführung war die Regie einfach alles, und nur einen Regisseur gab es, der ihr gewachsen war, Granowsky.

Wenn es der Genialität dieses Mannes tatsächlich gelang, diese theatertechnischen Forderungen fast restlos zu erfüllen, so war sein Ringen um das Repertoire nicht gleichermaßen intensiv und nicht immer erfolgreich. Er hatte aus keiner alten dramatischen Kultur zu schöpfen, auch war er kein Goldfaden, um sich seine Stücke selber zusammenzudichten. Er schritt daher von einem Experiment zum andern. Merkwürdig genug war der Anfang. Um Sprachklang, Seelenausdruck und Pose auszuprobieren, brauchte er dramatische Lyrik und fand sie an der Übersetzung eines französischen Textes, „Die Blinden“ von Maurice Maeterlinck. Von ihm schritt er zum Lyriker des jiddischen Dramas, Schalom Asch („Die Sünde“ und „Amnon und Tamar“). Mit welchem Erfolg, das bewies ihre erste Aufführung in der Öffentlichkeit, die Granowsky 1919 wagte. Es gab einhellige Zustimmung der Kunstkritik. Die Truppe fühlte sich stark genug, nun dauernd öffentlich weiterzuspielen; die „Studie“ erklärte sich zum „Jüdischen Kammertheater“ und siedelte (Ende 1920) nach Moskau über, der Zentrale des russischen Geisteslebens. Sie bezog den winzigen Chagall-Saal, der nur 90 Plätze hatte, allerdings von dem genialen Farbenkünstler selber ausgemalt war, und erhielt staatliche Subsidien.

Hier begann die zweite, die volkstümliche Phase von Granowskys Unternehmung. Er entdeckte das Dramatische in dem Epiker Scholem Alejchem und paßte dessen Stoffe seiner Bühnenkunst an. Er spielte drei Einakter einfachster Motive, die aber echtestes ostjüdisches Leben spiegelten und so charakteristische Judengestalten aufwiesen, daß einige seiner Spielertalente, trotz der Beschränkung durch das scharf geregelte Zusammenspiel, an die Oberfläche kamen und Typen von unvergeßlichem Eindruck schufen. Aber das Populäre wollte Granowskys Ehrgeiz nicht genügen. Er versuchte es wieder mit Literarischem. Er brachte das Drama „Vor Sonnenaufgang“ des theaterbegabten Dichters Waiter, der als Pogromopfer gefallen ist, dann „Gott der Rache“ von Schalom Asch, dieses bezeichnenderweise nicht als Tragödie, wie es gemeint war, sondern als tragische Groteske. Erfolge bedeuteten die Versuche nicht. Dennoch festigten sie Granowskys Künstlerruf so weit, daß sein Kammerspiel von der Sowjetregierung als vollwertig anerkannt und als staatliche Institution unter die „Akademischen“ Theater aufgenommen wurde. Im April 1922 eröffnete „Das Moskauer Akademische Jüdische Theater“ seine Spielzeit in einem 500 Plätze fassenden, zum Bühnenhaus umgewandelten Konzertsaal mit Gutzkows „Uriel Acosta“.

Indes, auch dieser literarische Versuch erwies sich vor dem jüdischen Publikum als Fehlschlag; wieder kehrte Granowsky zum Volkstümlichen zurück. Diesmal griff er zu Goldfaden selber, dem einst Gefeierten, dann ungebührlich Mißachteten. Er wagte eines seiner merkwürdigsten „Trauerspiele mit Gesang und Tanz“, betitelt „Die Hexe“, unterstützt von Achron als Erneuerer der Goldfadenschen Begleitmusik und von der Bühnenkonstruktion des Malers Rabbinowitz. Mit dieser Inszenierung gelang ihm nicht nur ein äußerer Triumph, sondern auch das Musterstück seiner neuen Kunst, eine musikalische Groteske von faszinierender Leuchtkraft.

Die gleiche Linie wahrt die Komödie „200 000“, eine Bearbeitung von Scholem Alejchems Novelle „Der groisse Gewinns“. Sie zeigt echtestes Leben der Judengasse, spiegelt ihre materiellen Sehnsüchte, verspottet ihre sozialen Schwächen. Das Schneiderlein, dem das große Los zufällt und zu Kopf steigt, der sich kapitalistisch und snobistisch aufbläht, bis er ebenso schnell sein Geld wieder verliert und in sich zusammenfällt, ist glänzend gesehen. Ebenso fein aber ist das Ethische, der äußere Aufstieg als innerer Sturz, der soziale Zusammenbruch als Persönlichkeitsrettung herausgebracht. Es geht durch das Stück wie Erwachen des Bewußtseins der proletarischen Juden, und diese Note löste in der revolutionären Gesellschaft des Ostens besonderen Jubel aus.

Gleich volkstümlich, aber tiefer und im Aufbau vollendeter ist das dritte Stück dieser Reihe, „Binjomins des Dritten Reise“, nach Mendele Moicher Sforim. Hier ist das soziale Leitmotiv durch das nationale abgelöst. Alle Sehnsucht des ostjüdischen Völkchens, verkörpert im Traum vom Heiligen Lande, wird in Binjomin lebendig, man weiß nicht, ob mehr verherrlicht oder mehr belächelt. Gerade die Mischung von echter Sentimentalität und grotesker Komik ist hier von außerordentlicher Wirkung. Die Bühnenbilder sind ebenso farbenreich wie in den Schwesternstücken, aber einfacher konzipiert und mit primitiveren Mitteln bewältigt. Die Begleitmusik ist echt chassidisch, Mischung von Tragik und Komik, tief seelenhaft. Die Hauptgestalten, Binjomin und Ssender, jüdische Don Quichotes, sind unvergängliche Gestaltungen von Granowskys besten Künstlern: Michoels und Suskin.

Zwischendurch, vom Erfolg des Volkstümlichen nicht innerlich beruhigt, müht sich Granowsky immer wieder um die Eroberung der Literatur, des Universellen und Sozialen. Er versucht die Inszenierung von J. L. Perez' „Nacht auf dem alten Markt“, eine Symbolisierung des Zusammenbruchs der altjüdischen Welt unter den Schlägen der Neuzeit; er zimmert eine satirische Revue des europäischen Bürgerlebens aus Goldfadens „10. Gebot“; er improvisiert sozial Positives mit „130 Kinderhäuser“, einem Problemstück des russischen Dichters Wiwerki; er gibt eine französische Revuesatire in „Truadec“ von Jules Romain. Sicherlich dauern die Versuche noch weiter fort, und sie müssen dauern, bis eine jiddische dramatische Literatur dem Schöpfer der neuen Bühne die Stücke liefert, welche das blutvoll Volkstümliche mit dem Neuzeitgegebenen mehr oder weniger vollendet vereinigt.

* *

Was ist das Charakteristische des Moskauer Jüdischen Theaters? Den erstmaligen Zuschauer packt leicht eine gewisse Befremdung. Ihm erscheint alles

so ungewohnt neu, allzu überraschend, überwältigend kraß. Erst bei wiederholtem Besuch begreift er deutlich, daß es sich hier um gewollte Steigerung des Lebenseindrucks handelt, des Eindrucks vom wahren ostjüdischen Menschen, seinem tragikomischen Dasein und seinem mehr tragischen als komischen Schicksal. Wir haben es also mit einem Theater zu tun, das eine erhöhte Wirklichkeit will, wie sie das klassische Theater der Humanitätszeit wollte, nur auf ganz anderem Wege und mit völlig entgegengesetzten Mitteln. Das klassische Theater versuchte es mit Lebensentrückung des Stoffes, Vertiefung des ethischen Inhalts, Veredlung der Sprache und Getragenheit der Geste. Dieses verwendet den Stoff des Tages oder dessen, was ihn spiegelt, Verstärkung des sichtbaren und hörbaren Ausdrucks, Steigerung des Tempos und des Temperaments, Vervielfachung und Zusammenballung im Gruppenspiel. Diese Mittel scheinen äußerliche, aber in ihrer Wirkung greifen sie in die Tiefe; sie sind wahre Expression unserer offenen, überhellen und überlauten Zeit, und sie zerstören den wirklichen Feind des Theaters, die Langeweile.

Literatur: „Das Moskauer Akademische Jüdische Theater", Verlag Die Schmiede, Berlin 1928
„Masken des Moskauer Jüdischen Theaters" (russisch).

Februar 1929. I. A.

Im Jahre 1880 wurde in Petersburg die „ORT“-Gesellschaft („ORT“ ist eine Abkürzung für „Obschtschestwo Rasprostanenia Truda“ = Gesellschaft zur Förderung von Arbeit) gegründet mit der Aufgabe, „die aus ihren früheren Wirtschaftspositionen verdrängten jüdischen Massen einem produktiven Berufe zuzuführen, gleichzeitig auch die Qualität der jüdischen Arbeit und das Ansehen vor den arbeitenden Menschen unter den Juden zu heben“. Schon vor dem Kriege leistete diese Gesellschaft eine bemerkenswerte und erfolgreiche Arbeit; ihre Entwicklung zu einer Organisation von interterritorialem Ausmaß aber nahm sie erst in der Zeit nach dem Kriege, seit dem revolutionären Umschwung aller Lebensformen des Ostens, wo die Judenheit nicht nur kulturell, sondern auch ökonomisch auf das schwerste bedroht und im Kampf um ihre Existenz zu durchgreifenden Berufsumschichtungen gezwungen ist.

Zunächst haben die Juden einmal grundsätzlich in den Nachkriegsstaaten des Ostens unter einer allgemeinen Judenfeindlichkeit der Regierungen zu leiden, die in Sowjet-Rußland einen kulturellen, in den kleineren Oststaaten aber einen ausgesprochenen wirtschaftsantisemitischen Charakter trägt. Die zu parlamentarischen Regierungsformen gelangten Jungvölker suchen sich einerseits aus ideologischen Motiven des Nationalismus, andererseits unter dem Druck der allgemeinen Kriegsverarmung begreiflicherweise von allen ehemaligen Privilegien der Juden zu emanzipieren; zu diesem Zwecke suchen sie durch mehr oder minder offen oder versteckt judenfeindliche Gesetze, wie z. B. Bevorzugung ehemaliger „Krieger“, Forderung der Beherrschung der „Landessprache“ zwecks Erwerbung von bestimmten Gewerberechten, durch numerus clausus auf den Universitäten, durch judenreine Organisationen zu Genossenschaften, durch Kreditgewährung lediglich an „nationale“ Betriebe und durch Monopolisierung gerade bisher von den Juden betriebener Handelszweige, die Juden nach Möglichkeit auf den verschiedenen Gebieten des Wirtschaftslebens auszuschalten. Hierzu kommt, daß tatsächlich sehr viele Juden des Ostens bis zum Ausbruch des Krieges ohne gelernte Berufe aufgewachsen sind. Nicht weniger als 30 Prozent der Juden Weißrußlands sind in der ersten Nachkriegszählung offiziell als berufslos registriert, aber auch die anderen 70 Prozent, die sozusagen die höheren Klassen darstellten, sind durch die Entwicklung der Nachkriegswirtschaft deklassiert. Der Reichtum der jüdischen Bourgeoisie, der sich hauptsächlich auf ausgedehnte Handelsbeziehungen innerhalb des russischen Staatsgebietes erstreckte, ist durch Krieg und Revolution zerschlagen, das Arbeitsgebiet der Klein-Bourgeoisie aber ist durch die modernen Wirtschaftsmethoden stark eingeschränkt. Der Kleinhandel wird immer mehr durch die direkten Beziehungen zwischen Produzenten und Konsumenten ausgeschaltet, das Handwerk immer mehr durch den Großbetrieb ersetzt. Zwischen diesen beiden Gewalten, die im Osten viel elementarer als in Westeuropa die bisherigen Wirtschafts- und Lebensformen zertrümmern, wird das Ostjudentum mit einer ebenso unheimlichen wie unaufhaltbaren Konsequenz ökonomisch zerrieben.

Während der Joint (s. Sbl. 142) die allgemeine Organisation der Wirtschaftshilfe für das bedrohte Ostjudentum darstellt, erstrebt der ORT mit grundsätzlicher Einschränkung auf wirtschaftliche Prinzipien die Produktivierung bzw. Reproduktivierung der durch diese skizzierte Entwicklung bedrohten ostjüdischen Massen. Um hierfür die ideellen und materiellen Kräfte innerhalb der glücklicheren Judenheit der übrigen Länder zu mobilisieren, hat die Gesellschaft ORT ihre Organisationen über die Mehrzahl der von Juden bewohnten Kulturländer ausgedehnt. In Deutschland hat er ein Netz von 30 Ortsgruppen ausgespannt, die intensive Propaganda für den ORT-Gedanken treiben. Ähnliche Organisationen existieren in den übrigen Ländern, vor allem in England und Amerika, wo auf einer Jahreskonferenz im April 1928 nicht weniger als 62 Organisationen sich für den ORT-Gedanken aussprachen. In jüngster Zeit wurde auch Südafrika in den Kreis der ORT-Bestrebungen einbezogen.

Die Arbeitsmethoden des ORT sind naturgemäß den sehr verschiedenartigen Bedürfnissen der einzelnen Länder und Landstriche angepaßt und erstrecken sich grundsätzlich auf drei verschiedene Arbeitsgebiete. In den Städten und Industriebezirken gilt es in erster Linie, die durch den Krieg zum allergrößten Teil verarmten und nicht nur ihrer an sich schon bescheidenen Kapitalien, sondern auch ihrer Produktionsmittel beraubten Handwerker wirtschaftlich zu reorganisieren. Die jüdischen Handwerker, deren es in den Städten Weißrußlands und der Ukraine etwa 200000 gibt, sind an sich schon wirtschaftlich ins Hintertreffen geraten, weil sie zum größten Teil nach den altüberlieferten Methoden arbeiten und folglich mit den modernen Maschinenbetrieben nicht mehr zu konkurrieren imstande sind. Der jüdische Handwerker der Ukraine verdient im Durchschnitt 20 bis 30 Rubel im Monat, ein Einkommen, das unter dem normalen Existenzminimum selbst des bescheidensten Kleinbürgers liegt. Vielfach fehlt diesen „Hand“-Werkern, durch Krieg und Revolution geraubt, das Werkzeug. Der ORT hat es sich zur Aufgabe gemacht, diese mittellosen Handwerker mit Arbeitsmaterial zu versorgen und sie gleichzeitig durch Einfuhr von Kleinmaschinen und Unterricht in den Methoden des modernen maschinellen Hausbetriebes auf eine der Neuzeit entsprechende Basis zu stellen. Eine speziell zum Einkauf von Maschinen gegründete Cooperative Tool Supply Company, die namentlich in Amerika unter der Devise: „Produktive Hilfe für die Verwandten im Osten“ ihre Tätigkeit entfaltet, importiert Maschinen. Im Jahre 1925 wurden für 14000 Dollar, 1926 für 100000 Dollar, 1927 für 150000 Dollar und in der ersten Hälfte des Jahres 1928 für 200000 Dollar Maschinen importiert. Durch ein besonderes Abkommen mit der Sowjetregierung kann jeder jüdische Handwerker durch den ORT eine Maschine zoll- und abgabefrei einführen, falls er den Nachweis liefert, daß er selber an dieser Maschine arbeitet. Menschen, die in selbstproduzierenden Ländern wie denen Westeuropas oder Amerikas leben, können sich nur schwer einen Begriff davon machen, wie abhängig die Handwerker in nichtproduzierenden, kulturärmeren Ländern von diesem Arbeitsmaterial sind. In den Bezirken Poltawa,

Charkow, Kiew, Odessa und Leningrad sind in der Nachkriegszeit mit Hilfe des Joint und des ORT nicht weniger als 15 000 jüdische Werkstätten für Strumpf- und Trikotagenwebereien entstanden. Aber bei jedem Dutzend Strümpfe brechen durchschnittlich zwei Nadeln, und neue Nadeln zu kaufen ist in jenen Gegenden nicht möglich. Zur Unterhaltung dieses Wirtschaftszweiges müssen speziell Nadeln importiert werden, und allein im Jahre 1928 hat der ORT nahezu 1 Million Maschinennadeln in diese Bezirke importiert. Ebenso müssen ständig Garn, Wolle, Farbstoffe, Chemikalien verschiedener Art geliefert werden, da junge Kleinbetriebe nicht in der Lage sind, ihre Betriebsmittel zu ergänzen, ohne daß empfindliche Pausen in der Produktion entstehen.

Das zweite Ziel des ORT ist die Schaffung eines qualifizierten Handwerkers durch Errichtung von Fachschulen, Lehrwerkstätten und Installierung neuer lebensfähiger Betriebe. Zur Erreichung dieses Zieles hat der ORT in Osteuropa 77 Fachschulen eingerichtet, die von mehr als 5000 Schülern besucht werden und aus denen allein in den letzten $2^1/_2$ Jahren etwa 3000 Schüler entlassen werden konnten, deren Leistungen von den Regierungsvertretern als „sehr gut" bezeichnet wurden. Neben den Schulen gibt es etwa 90 Lehrwerkstätten, z. B. Lehrfabriken für mechanische Weberei, Musterwerkstätten für Möbeltischlerei u. dgl. und ein spezielles Technikum in Wilna, das zurzeit von 200 Schülern besucht wird. Auf der polnischen Nordmesse wurden die Arbeiten der ORT-Schule mit der Goldenen Medaille ausgezeichnet. Besonders notwendig war die Einrichtung von Handwerksschulen in Rumänien, wo die offiziellen Fachschulen keine Juden aufnehmen, so daß es beispielsweise in Czernowitz zwar 53 jüdische Klempner aus der alten Generation, aber nur einen einzigen jüdischen Klempnerlehrling gibt. In Lodz wurden 4000 jüdische Weber durch die dortige Fachschule vom alten Handbetrieb, der sich als nicht mehr rentabel erwies, auf den modernen Maschinenbetrieb umgestellt. Die Zahl der Handwerker und vor allem der Handwerksschüler, die auf eine entsprechende Bildung durch Fachschulen angewiesen sind, wird allein für Polen auf etwa 25 000 geschätzt, also auf das Zehnfache dessen, was die bisherigen Schulen aufzunehmen imstande sind. Insgesamt sind im Jahre 1928 allein für Polen fast an 300 000 ℳ für Berufsausbildung ausgegeben worden. Auch in Deutschland sucht man die entwurzelten Elemente produktiven Berufen zuzuführen und hat zu diesem Zweck beispielsweise eine Schneider-Lehrwerkstatt in Berlin begründet, Kurse für Chauffeure eingerichtet u. dgl. m.

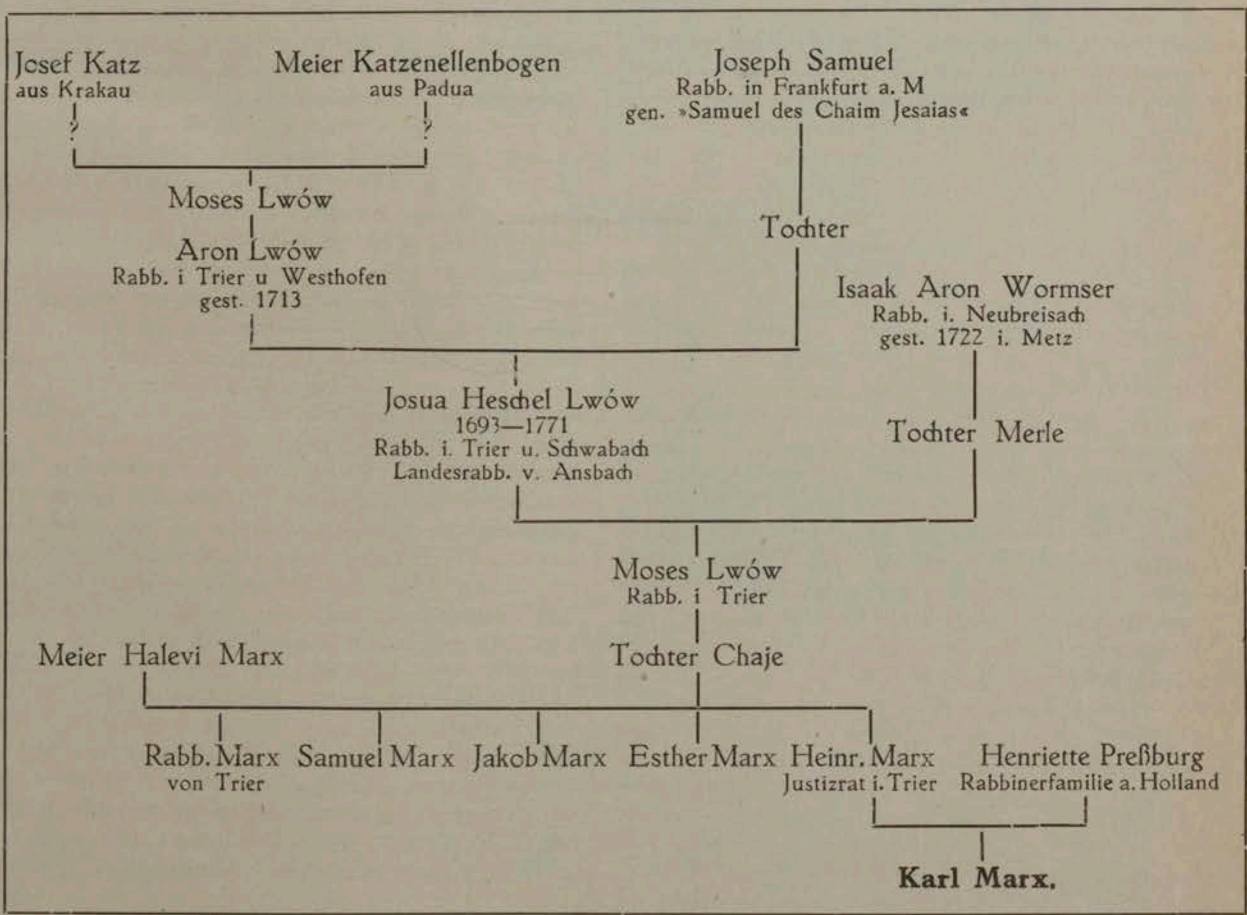
In den ländlichen Bezirken richtet der ORT sein Augenmerk auf die Wiedererstarkung und Ausdehnung der L a n d w i r t s c h a f t unter den Juden. Jüdische Bauern gibt es in großer Zahl, sowohl in Polen, Litauen, Rumänien als auch vor allem in Rußland. Hier hatte Nikolaus I. zu Beginn des 19. Jahrhunderts den Juden Gelegenheit gegeben, sich auf dem Lande anzusiedeln, und viele hatten wegen der damit verbundenen Vergünstigungen davon Gebrauch gemacht, aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unterband die inzwischen judenfeindlich gewordene Regierung diese Auswanderung auf das Land, und die verheißungsvolle Entwicklung der jüdischen Kolonien fand ihr Ende. Unterdessen waren 21 Kolonien im Gebiet Cherson, 17 in Jekaterinoslaw, 10 in Beßarabien und 250 kleinere Siedlungen entstanden, in denen nach einer Statistik vom Jahre 1897 rund 21 000 jüdische Betriebe mit 167 000 jüdischen Arbeitern gezählt wurden. Wie heute in Palästina, so wandten sich die Juden schon damals der Intensivwirtschaft zu. In der Ukraine lag der gesamte Tabakbau in Händen jüdischer Kolonisten, und $2^1/_2$ Millionen Weinreben wuchsen auf jüdischem Grund. Diese Kolonien litten vor allem durch die ukrainischen und südrussischen Bürgerkriege, in denen die umherziehenden Banden gerade die jüdischen Güter am stärksten brandschatzten. Nach Herstellung der Sowjetherrschaft litten sie unter den ständigen Requisitionen der Regierung. Dazu brachte das Jahr 1920 eine Mißernte und in ihrem Gefolge eine Hungersnot, die ebenso die Bevölkerung wie den Viehbestand in erschreckendem Maße dezimierte. Im Verein mit anderen Verbänden organisierte der ORT eine großzügige Hilfsaktion für die zum Teil schon von ihren Bewohnern völlig verlassenen Kolonien. 1923 erreichten diese schon wieder 87 Prozent ihres Vorkriegsstandes, dann nahm der Landbesitz sogar an Ausdehnung zu, und aus den Städten begann der Zuzug neuer Kolonisten. 1924 setzte die russische Regierung eine besondere „Kommission für die in der Landwirtschaft arbeitenden Juden" ein, die Komzet, und damit beginnt die planmäßige Ausdehnung der jüdischen Kolonisation, namentlich in den Südprovinzen Rußlands, durch die sich der jüdische Landbesitz in wenigen Jahren um rund 400 000 ha, d. h. das Doppelte, vergrößert hat. Es sind in der Nachkriegszeit etwa 200 neue jüdische Kolonien entstanden, in die 1925/26 ca. 10 Millionen Rubel investiert wurden, von denen 2 Millionen durch die Siedlungen, $3^1/_2$ Millionen durch staatliche Kredite und der Rest durch die jüdischen Organisationen, an der Spitze der Agro-Joint, aufgebracht wurden. Insgesamt hat der ORT für landwirtschaftliche Zwecke über $2^3/_4$ Mill. ℳ ausgegeben. $1^1/_4$ Mill. Kopeken sind als Kredite ständig in Umlauf. Durch diese planmäßige Siedlungsarbeit hat sich der Besitz an totem und lebendem Inventar stark vermehrt, aber wie alle jungen Kolonisationen hat auch die südrussische nicht nur mit den unausbleiblichen Kinderkrankheiten, sondern auch schweren Rückschlägen zu kämpfen. Das Jahr 1928 war ein Jahr der Mißernte, in dem auf einen ungewöhnlich langen Winter ein sehr kurzer und dazu noch sehr dürrer Sommer folgte, so daß die Kolonien durch den ORT und andere Organisationen in vielfacher Hinsicht unterstützt werden mußten. Aber ähnlich wie in Palästina, wo die landwirtschaftliche Kolonisation mit ganz parallelen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, herrscht auch hier trotz der Schwere der Zeiten jener Geist der Zuversicht und der Arbeitsfreudigkeit, der sich überall einstellt, wo Menschen in wirtschaftlicher Freiheit und in einer ungestörten Atmosphäre des gegenseitigen Wohlwollens und der geistigen Harmonie sich der Scholle anvertrauen. Man kann die Entwicklung der südrussischen Kolonien (eine ungestörte politische Basis vorausgesetzt) mit Genugtuung über das Erreichte und mit Hoffnung für das Zukünftige betrachten.

Februar 1929.

Karl Marx.

I. Familien-Geschichte.

Karl Marx entstammt einer hochangesehenen, bekannten und weitverzweigten jüdischen Gelehrtenfamilie, die ihren Namen nach ihrer Heimatstadt Lemberg = Lwów führt. Der älteste bekannte Repräsentant dieser Familie ist Moses Lwów, dessen Sohn Aron zuerst Rabbiner in Trier war und 1693 Rabbiner von Westhofen im Elsaß wurde. Da Karl Marx ebenfalls in Trier geboren ist, läßt sich mithin sein Stammbaum im Rahmen der jüdischen Geschichte dieser Stadt bis um diese Zeit verfolgen. Aron L. war zweimal verheiratet. Seine erste Frau war die Tochter des Rabbiners Josef Samuel aus Frankfurt am Main. Der älteste Sohn aus dieser Ehe war Josua Heschel L., der im Alter von 21 Jahren (1714) als Rabbinatsassessor nach Metz kam und 9 Jahre später zum Rabbiner von Trier gewählt wurde. Heschel war einer der bedeutendsten und angesehensten Gelehrten seiner Zeit. Er erhielt von der Aschkenasim-Gemeinde zu Amsterdam einen Antrag, dort der Nachfolger von Abraham Berlin zu werden, lehnte diesen Ruf aber ab und wurde später Rabbiner von Schwabach und Landesrabbiner von Ansbach. Er galt als eine Autorität in der jüdischen Welt, stand mit allen bedeutenden Zeitgenossen in Briefwechsel und wurde in allen wichtigen jüdischen Angelegenheiten von öffentlichem Interesse um Rat gefragt. Während seiner Wirksamkeit spielte sich eine große literarische Fehde ab zwischen den Herausgebern des Babylonischen Talmuds in Amsterdam und einem deutschen Herausgeber eben derselben Talmud-Ausgabe in Sulzbach. Gegen den Sulzbacher Herausgeber namens Salomon verhängte der Amsterdamer Rabbiner mit Unterstützung der polnischen Rabbiner einen Boykott, indem allen jüdischen Gemeinden verboten wurde, den Sulzbacher Talmud zu benutzen. In diesem Streit nahm Heschel L. die Partei des Sulzbacher Druckers und focht eine ausführliche literarische und religionsrechtliche Debatte gegen die Amsterdamer und die polnischen Rabbiner durch. Der starke Gerechtigkeitssinn und das unentwegte Eintreten für eine als richtig erkannte Anschauung, Eigenschaften, die später in so hervorragendem Maße im Urenkel hervortreten sollten, lassen sich hier deutlich im Charakter des Ahnherrn erkennen.



In seinem Alter schickte sich Heschel L. an, die von ihm behandelten Rechtsfragen als Buch herauszugeben, aber er wurde vom Tode überrascht, und so hinterließ er nur eine Handschrift, die sich in der Bibliothek zu Oxford befindet. Er starb betagt, 1771, und wurde in Georgen-Gmünd beerdigt. Trauerreden und Leichenfeiern für ihn sind in der jüdischen Literatur überliefert.

Verheiratet war Heschel L. mit der Tochter des Rabbiners von Neu-Breisach, Isaac Aron, die den Mädchennamen Merle trug. Nur ein Sohn entsproß dieser

Ehe, Moses L., der ebenfalls in Trier Rabbiner wurde. Von ihm sind zwei Schriften aus den Jahren 1776 und 1777 erhalten.

Moses L. hatte eine Tochter, die den Namen Chaje erhielt und mit dem Rabbiner Maier Halévy Marx, dem Großvater von Karl Marx, verheiratet wurde. Nach dem Tode von Moses L. wurde dessen Schwiegersohn Maier Halévy Marx sein Nachfolger als Rabbiner von Trier. Diese Großeltern von Karl Marx hatten fünf Kinder, die sich sämtlich in Trier niederließen. Der älteste Sohn wurde Rabbiner, der jüngste, mit Namen Heinrich, wurde Justizrat. Der Sohn dieses Justizrats, der sich und seine Kinder taufen ließ, war Karl Marx.

Der Ururgroßvater von Karl Marx, der oben erwähnte bekannte Gelehrte Heschel L., besaß zwei Brüder, von denen der jüngste ein Geist von überragender Größe gewesen ist. Schon als Kind erregte er das Staunen der Umwelt. Nachdem er schon fünf Jahre in Leipnick in Mähren Rabbiner gewesen war (1724—29), wurde er nach dem Tode des Jechiel Mechel Chasis im Auftrage des Königs zum Rabbiner von Berlin und Frankfurt a. d. O. gewählt. Aber die Gemeindevorsteher von Berlin lehnten den erst Fünfundzwanzigjährigen als geistiges Oberhaupt ihrer Gemeinde ab und erwirkten, daß ihm nach noch nicht einjähriger Amtsdauer das Rabbinat entzogen wurde. Er kam nach Nikolsburg in Mähren und wurde nach dem Tode seines Onkels Landesrabbiner von Mähren. Als er, erst fünfzigjährig, starb, wurden in fast sämtlichen Groß-Gemeinden Trauerfeiern für den bedeutenden Mann abgehalten. Die Mehrzahl seiner Schriften ist verloren gegangen. Von seinen Nachkommen widmeten sich die meisten ebenfalls dem Rabbinerberufe, und noch heute sind unter seinen jetzt lebenden Nachkommen Rabbiner zu nennen.

Literatur: Monatsschrift für Gesch und Wiss. des Judentums. J. Kauffmann-Verlag, Frkft a. M. 1928, Heft 9/10.

Februar 1929.

Die neuhebr. Literatur ist unvergleichlich älter als die neuhebr. Umgangssprache und die neuhebr. Presse. Als Literatursprache ist das Hebräisch eigentlich niemals tot gewesen. Täglich schöpften die Geister aus dem lebendigen Quell der Heiligen Schriften, und naturgemäß dichteten zu allen Zeiten produktive Köpfe in der Sprache, die ihnen nicht nur heilig, sondern durch das tägliche Studium der Thora und des Talmuds auch wie eine Muttersprache vertraut war. In diesem Sinn beginnt die Geschichte der neuhebr. Literatur mit den hebräisch schreibenden Dichtern der spanisch-arabischen Epoche: Salomo-ibn-Gabirol, Jehuda Halevi (s. Sa. Jehuda Halevi) und den Brüdern ibn-Esra, die keineswegs nur religiöse, sondern auch zahlreiche weltliche Dichtungen verschiedensten Inhalts verfaßten.

Ein zwar nicht so bekannter, aber nichtsdestoweniger als Neuhebraist erwähnenswerter Dichter war der Zeitgenosse Dantes, Emmanuel aus Rom (1270—1330), der hebräische Dichtungen teils im Stil der „Göttlichen Komödie", teils in der Art der zeitgenössischen erotischen Literatur verfaßte, so daß uns aus dem mittelalterlichen Rom Schilderungen damaligen Liebeslebens und erotischer Abenteuer in der Sprache der Heiligen Schriften überliefert sind, die an Glanz des Ausdrucks und Freiheit der Darstellung ihre Verwandtschaft mit den Werken Boccaccios und Aretinos unverkennbar verraten.

Mit der Vertreibung der Juden aus Spanien und der ihr nachfolgenden Entrechtung in fast allen anderen Ländern verfiel mit dem kultivierten Lebensstil naturgemäß auch die schöngeistige hebräische Literatur. Nur in dem italienischen Nachkommen spanischer Juden, Mosche Chajim Luzzatto (Ramchal) (1703—1747), glühten noch einmal die Kultur und die Lebensfreude seiner glücklicheren Vorfahren auf und kristallisierten sich in seinen hebräisch verfaßten Dramen. Sein Schüler war David Franko-Mendes (1713—1792), ein sephardischer Jude aus Amsterdam, der unter dem Einfluß von Racine eine Tragödie „Ataljas Strafe" (Gmul Ataljah) verfaßte. Im übrigen beschränkt sich die hebräische Produktion in den Jahrhunderten zwischen 1500 und 1800 fast ausschließlich auf talmudische, rabbinische, kabbalistische oder rechtswissenschaftliche Werke.

Das Zeitalter der Aufklärung bereitete die Emanzipation der Juden vor, und die Bekanntschaft mit den zeitgenössischen Dichtungen der europäischen Völker erweckte auch in den jüdischen Lesern wieder dichterische Triebe und gleichzeitig das Verlangen, ihren jüdischen Zeitgenossen teils diese Dichtungen selbst, teils Eigenschöpfungen im Stil dieser Weltdichtungen zu übermitteln. Als einer der ersten neuhebräisch-weltlichen Schriftsteller lieferte Naphtali Herz Weisel aus Hamburg, genannt Wessely (1725—1805), Mitbegründer des „Hameassef" (s. Sa. Neuhebr. Presse Nr. 162/63), Freund und Mitarbeiter Mendelssohns, mehrere hebräisch geschriebene Beiträge zum Problem der Jugenderziehung und zur Philologie der hebräischen Sprache (Gan naul „Der verschlossene Garten"). In dem epischen Gedicht „Lieder der Pracht" („Schirej tiphereth") ahmte er Klopstocks „Messiade" nach. Es stellt das Leben Moses im Klopstockschen Stil dar, ist aber weniger als Kunstwerk denn vielmehr als Sprachschöpfung und vor allem sprachschöpferische Pionierleistung einer neuen Epoche von unvergänglichem Wert. Eine besondere Bedeutung gewann dieses Werk durch seine zahlreichen philologischen und zugleich im Geist eines aufklärerischen Kritizismus geschriebenen Erklärungen des Bibeltextes.

Der weitaus bedeutendste Geist dieser Frühepoche des Neuhebräischen war Nachman Krochmal (1785—1840), dessen Buch „Führer der Irrenden der Zeit" (Moreh nebuchej haseman) von Achad Haam als das einzige wirklich bedeutsame Werk der älteren neuhebr. Literatur bezeichnet wurde. In ihm betrachtet er die Geschichte des jüdischen Volkes unter dem Aspekt Hegelscher Geschichtsauffassung und gibt eine philosophische Begründung der sogenannten Missionstheorie. Dieses wahrhaft klassische Werk Nachman Krochmals, das bis heute seine Frische bewahrt hat, übte einen ungeheuren Einfluß auf die Zeitgenossen und auf die allgemeine Entwicklung der neuhebr. Literatur aus.

Dasselbe Zeitalter gebar auch den ersten neuhebräischen Feuilletonisten Isaak Erter (1792—1851), der im Gegensatz zu dem historisch-philosophisch zeitabgewendeten Krochmal sich schriftstellerisch ganz auf die lebendigen Bedürfnisse des Tages einstellte. In einer ununterbrochenen Reihe von Essays skizzierte und glossierte er in einem für die damalige Zeit ungewöhnlich flüssigen Hebräisch als „Der Beobachter des Hauses Israel" (Hazofeh l'beth Israel) die zeitgenössischen Zustände. Der etwas jüngere Meir Letteris (1807—1871) ist der erste einer großen Reihe neuhebräischer Schriftsteller, deren Verdienste weniger in der Eigenproduktion liegen als vielmehr in der Übertragung von Werken der Allgemeinliteratur ins Neuhebräische, wodurch die von aller Weltkultur abgeschlossenen jüdischen Massen des Ostens mit den Geistesschätzen der europäischen Welt bekannt wurden. Er übertrug unter anderem den Faust und Byrons hebräische Melodien. Über den Rahmen des Neuhebräischen hinaus ist Letteris sehr bekannt geworden durch seine in der ganzen Welt als zuverlässig geschätzten Bibelausgaben.

Unter dem Einfluß der Präraffaeliten wandte sich Samuel David Luzzatto (1800—1865) aus Padua gegen die rationalistische Lebensauffassung und die materialistische Geschichtsdeutung. Er erklärte, daß die Religion über die Reichweite der Kritik und des Verstandesurteils als unantastbare Manifestation des Metaphysischen erhaben sei und entwarf vom Judentum eine idealisierte Charakteristik als der „Religion des Rechts und der Gerechtigkeit, der Güte und der Selbstverleugnung". Durch seine Sehnsucht, das jüdische Lebensideal in einem neu von Juden besiedelten Palästina verwirklicht zu sehen, eine Sehnsucht, die er in den hebräischen Gedichten „Liebliche Harfe" (Kinnor naim) zum Ausdruck brachte, wurde er der erste prominente neuhebr. Vertreter des modernen Zionismus.

Gleich der hebräischen Presse wandert auch die neuhebr. Literatur parallel mit Aufklärung und Emanzipation vom Westen nach Osten und gelangt

so aus der Sphäre Deutschlands über Polen langsam nach Rußland. Hier ersteht die neuhebr. Literatur unter dem Triumvirat dreier ungefähr gleichaltriger Schriftsteller: Isaak Bär Lewinsohn aus Wolhynien (1788—1860), Mordechai Aaron Ginzburg aus Wilna (1795—1846) und Abraham Bär Lebensohn (Adam Hakohen) ebenfalls aus Wilna (1794—1878). Die Lebensarbeit dieser drei Männer bietet ein wunderbares Beispiel für die Logik der geschichtlichen Entwicklung und für die Abhängigkeit der Personen von Zeit und Umwelt. Ihre Leistungen greifen wie die drei Zahnräder eines durchdacht konstruierten Mechanismus zu einem sinnvollen Wirken ineinander. Der älteste von ihnen, I. Bär Lewinsohn, sah sich einer jeder zeitgenössischen und weltlichen Bildung baren und feindlichen Majorität streng orthodox eingestellter Juden gegenüber. Er erkannte die Notwendigkeit, eine Bresche in die mittelalterlich abgeschlossene Welt des russischen Ghettos zu schlagen und fuhr hierzu sozusagen das erste geistige Geschütz auf. In einem klar aufgebauten, logisch durchdachten und in edelstem Sinn bewußt tendenziösen Werk wies er seinen Zeitgenossen an Hand eines immensen Materials aus Bibel und Talmud den Wert der weltlichen Bildung und die Würde einer produktiven Tagesarbeit nach.

In die von Lewinsohn geschlagene Bresche tritt nun der jüngere Aaron Ginzburg, indem er seinen russischen Mitbürgern als erster in der von ihnen einzig verstandenen Sprache allgemein verständliche Werke profanen Inhalts darbietet, z. B. eine Weltgeschichte, sodann eine Geschichte Rußlands, Reisebeschreibungen u. dgl. m. Von deutschen Schriftstellern übersetzte er Zschokkes Novellen ins Neuhebräische. Er war ein ungewöhnlich guter und klarer Stilist, dessen Hebräisch noch heute als Muster einer formvollendeten Sprache gilt.

Der dritte von ihnen, Abr. Bär Lebensohn, erwies sich schon als eigenschöpferisch und war nicht nur wie die vorigen ein Schriftsteller sondern ein Dichter, obwohl er selbst als Kind des damaligen Ghettos außer yiddisch keine Umgangssprache kannte und folglich kein zeitgenössisches Schriftstück, keine Zeitung oder dgl. zu lesen vermochte. In seinem Tendenzdrama „Wahrheit und Glaube" (Emeth weemuna) hält er seiner Umwelt in der Gestalt eines jüdischen Tartüff einen Spiegel der sich so vielfach breit und laut offenbarenden Scheinheiligkeit vor — ein Thema, das nach ihm oft und in der verschiedensten Form von den freigesinnten Geistern der Aufklärungsepoche behandelt wurde.

Schon dieser ältere Lebensohn verrät eine starke dichterische, vor allem aber lyrische Begabung, die freilich nur vereinzelt aus seinen den Talmudjünger verratenden doktrinären Dichtungen durchschimmert. Zu freierer Blüte entfaltete diese sich erst in seinem Sohn Michael Josef Lebensohn (1828 bis 1852), der ein hochbegabter Lyriker war, aber zum unersetzlichen Verlust für die Entwicklung des Neuhebräischen im Alter von 24 Jahren als Student und Schüler Schellings in Berlin an Tuberkulose starb. In vortrefflichster Form übersetzte er Virgils Aeneide aus der Schillerschen Bearbeitung ins Hebräische. In seinen lyrischen Sammlungen finden sich ausgezeichnete Übersetzungen von Horaz, Virgil, Goethe, Schiller u. a. Die zumeist auf dem Totenbett geschriebenen „Zionslieder" (Schirej bath Zion) und die Gedichte „Zionsharfe" (Kinnor bath Zion) verraten ein dichterisches Genie, das ohne Zweifel die neuhebr. Literatur und über deren engeren Kreis hinaus die moderne Judenheit überhaupt um dichterische Werke von hoher Qualität bereichert hätte.

Mit dem folgenden neuhebr. Schriftsteller Abraham Mapu (1808—1867) tritt in der hebräischen Literatur die modernste Kunstform auf den Plan: der Roman. Mapu verstand es, sich mit einer fast ans Unbegreifliche grenzenden Einfühlungsgabe in den Stil der Bibel und in den Geist der biblischen Zeiten einzulesen und einzuleben. In seinem großen historischen Roman „Die Liebe zu Zion" (Ahawath Zion, Wilna 1853) versteht er das Leben des jüdischen Volkes zur Zeit Jesajas mit einer Naturtreue zu schildern, daß man eher ein aufgefundenes Buch aus der Epoche jener Zeiten als ein im 19. Jht. von einem Spätenkel geschriebenes Dichtwerk zu lesen vermeint. Indem er in „Ahawath Zion" das beglückende Leben eines freien Volkes auf eigener Scholle mit Liebe und Überzeugungstreue darstellt, wurde er der stärkste Propagandist des zionistischen Gedankens um die Mitte des 19. Jahrhunderts in der ostjüdischen Welt. „Ahawath Zion" wurde aus dem Hebräischen siebenmal ins Yiddische, zweimal ins Englische, mehrmals ins Deutsche und neuerdings von einem palästinensischen Juden ins Arabische übersetzt und ist bis auf unsere Zeit in den Herzen der jüdischen Bevölkerung und namentlich der jüdischen Jugend als eine Art Nationalroman lebendig und wirksam geblieben.

Sozusagen die Kehrseite dieses positivistischen Romans „Ahawath Zion" bildet der Tendenzroman Mapus „Der Heuchler" (Ait Zawua), der sich mit beißender Satire gegen gewisse unmoralische Auswüchse des Gemeindelebens im Ghetto wendet. Unter dem Einfluß von Erter, Lebensohn und Mapu entwickelt sich nun unter dem erwachenden Geist der Aufklärung eine große Kampfliteratur gegen den Obskurantismus und die Übertriebenheiten der talmudistischen Lebensauffassung. Romane, Dramen, Fabeln, Essays, Spottgedichte usw. werden gegen den Geist der alten Zeit verfaßt. Moses Leib Lilienblum (1843 bis 1910) offenbart der Mitwelt durch seine im Stil von Rousseaus Selbstbekenntnissen verfaßte Jugendbiographie „Jugendsünden" (Chatoth neurim) den Lebensweg eines jüdischen Kindes, das im Geist des Talmudismus erzogen, zu den Anschauungen eines modernen Menschen heranreift. Braudes (1851 bis 1902) schildert in seinem Roman „Religion und Leben" (Hadath wehachayim) das Ringen eines Geistlichen um Aufklärung und Freiheit. Der bedeutendste Aufklärungsschriftsteller war Jehuda Leib Gordon (1830—1892), der in einer ganzen Reihe von polemischen Gedichten und Fabeln gegen die Engherzigkeit der Gesetzesauslegung durch die Rabbiner ankämpft. In der Satire „Assaka d'rispak" (Um einer Kleinigkeit willen) wird das tragische Schicksal eines Kutschers beschrieben, der am Sederabend zwei Gerstenkörner in der Suppe findet und durch die engherzigen Anordnungen des Rabbiners um Eheglück und Wohlstand gebracht wird. In dem epischen Gedicht „Kozo schel jod" (Um eines Jota willen) wird das

traurige Los eines schönen jüdischen Mädchens dargestellt, das von den Eltern einem mißgestalteten Talmudjünger anverlobt wird und später, von ihm verlassen, den geliebten Freier nicht heiraten kann, weil im Scheidebrief ein Jota im Namen verkehrt steht und der Aussteller desselben verschollen ist.

Mit Gordon schließt die erste Epoche der neuhebr. Literatur ab. Die bisherigen Neuhebraisten waren Vorkämpfer, Aufklärer, Kämpfer gegen den Geist der Vergangenheit. Nunmehr beginnt die schöpferische Periode, die außerdem durch eine besondere neue Note in der Literatur charakterisiert ist. Die älteren Hebraisten waren die Künder und ersten Nutznießer der Aufklärung und Emanzipation, die nunmehr Kommenden erlebten die ersehnte Synthese zwischen Judentum und Umwelt, hiermit aber auch die Problematik dieser vermeintlichen Lösung des Judenschicksals. Sie lernten neben den Freuden die Leiden dieser Freiheit und neuen Unfreiheit kennen und gaben in ihrer Dichtung diesen neuen Schmerzen poetischen Ausdruck.

Auf der Brücke zwischen diesen beiden Zeiten und Welten steht Perez Smolenski (1842—1885), der Gründer der Zeitschrift „Haschachar" (s. Sa. Neuhebräisch Presse Nr. 162/63). In sechs großen Romanen und mehreren kleineren Erzählungen entwirft er noch einmal gleich seinen Vorgängern die als künftige Quelle für die Geschichte des Ostjudentums unschätzbar wertvollen Schilderungen seines Milieus, besonders in dem vierbändigen Roman „Der Irrende auf den Wegen des Lebens" (Hathoeh b'darhkej hachajim), in dem die Erlebnisse eines Waisenknaben durch alle Schichten des Judentums über das galizische Ghetto bis nach London dargestellt werden. Aber der alternde Smolenski hat nicht nur eine Jugend im jüdischen Ghetto, sondern auch Erfahrungen als Jude in einer unjüdischen Welt gesammelt, bittere Erfahrungen: in dem Roman „Die Vergeltung der Gerechten" (Gemul Jescharim) schildert er den Anteil der Juden am polnischen Aufstand und die (nach Smolenski typische und stets zu erwartende) Undankbarkeit der „echten" Polen gegenüber ihren jüdischen Mithelfern, in der Erzählung „Die Rache des Bundes" (Nekam brith) zwingt ihn ein trauriges Miterleben die ersten Pogrome darzustellen. Gleichzeitig sieht er, wie anderwärts jahrhundertelang unterdrückte Völker ihre Freiheit neu erlangen (Bulgaren, Griechen, Norweger) und schreibt das Werk „Das ewige Volk" (Am olam). In diesem vertritt er die These, daß an Stelle der verschwommenen Menschheitsideale seiner Zeit das Ideal vom friedlichen Bunde selbständiger Völker zu setzen sei. In seinem nächsten Werk, „Zeit ist es, zu pflanzen" (Eth latath), ruft er sein eigenes Volk auf, die schlummernden Nationalkräfte neu zu wecken und als eine Nation unter Nationen auf den Plan der Geschichte zu treten. Durch diese Schriften wurde Smolenski der erste systematische Vertreter des zionistischen Gedankens in der jüdischen Welt. Unter dem Einfluß seiner Werke und des „Ahawath Zion" zogen damals die ersten, von nationalen Ideen geleiteten Siedler nach Palästina, und 1886 erschien in Jerusalem als eines der ersten neuhebräischen Bücher auf palästinensischem Boden die Gedichtsammlung „Barkoi" (Es wird Tag) von Naftali Herz Imber (1856 bis 1909), in der die später zur „Nationalhymne" des Zionismus gewordene „Hatikwah" (Die Hoffnung) mit den Anfangsworten „Od lo awdah thikwathenu" (Noch ist unsere Hoffnung nicht verloren) enthalten ist.

Ein Gegner der Smolenskischen Geschichtsauffassung und Politik war David Frischmann (1864 bis 1922), „der erste Europäer" in der neuhebr. Literatur. Er ist antinational eingestellt und Antizionist und erhebt das vom Nationalen losgelöste Allmenschliche zu seinem Ideal. In ihm sind die erzieherischen Elemente stark ausgeprägt und in seinen „Briefen über die Literatur" zieht er mit scharfen Waffen gegen alle Schwächen der neuhebr. Literatur zu Felde.

Der Weg der Entwicklung ging aber nicht über Frischmann, sondern führte auf den von Smolenski gewiesenen Pfaden weiter. Im Schatten Smolenskis erstand der geistig bedeutendste Vertreter des Neuhebräischen Ascher Ginzberg (1856—1927), bekannt unter seinem Pseudonym Achad Haam, der in einer großen Reihe von Aufsätzen, Reden und Schriften, gesammelt in den vier Bänden „Am Scheidewege" (Al paraschat derachim), eine individuell geprägte Auffassung vom Wesen der nationalen Wiedergeburt vertrat, den sogenannten Kulturzionismus. Im Gegensatz zum viel später entstandenen politischen Zionismus, vertreten durch Herzl und Nordau, stellt Achad Haam die geistige wie sittliche Erneuerung des Judentums sowohl in der Diaspora wie in Palästina an erste Stelle und will Palästina als das geistige und sittliche Zentrum des modernen Judentums geschaffen wissen, unabhängig von den politischen Bedingungen der Gegenwart. Von diesem Zentrum, das die besten geistigen und moralischen Kräfte des Judentums anziehen und sammeln müsse, soll entgegen den auflösenden Tendenzen des Weltlebens das Judentum erhalten, gestärkt, erneuert und für die Schaffung eines künftigen Judenstaats herangebildet werden. „Der Judenstaat ist nach unserem Credo nicht der Anfang, sondern die Vollendung." (S. Sa. Achad Haam.)

Achad Haam fand begreiflicherweise nicht nur begeisterte Anhänger, sondern auch erbitterte Gegner, und zwar nicht allein unter den praktisch arbeitenden Politikern des Zionismus, sondern auch unter den Geschichtsphilosophen des modernen Zionismus. Sein bedeutendster literarisch-philosophischer Gegner ist neben J. Horowitz, der mit großem Pathos gegen Achad Haams Auffassung ankämpft, Micha Josef Berdyczewski (geb. 1865). Unter dem Einfluß der Moralphilosophie Nietzsches vertritt er den Standpunkt, daß die Überschätzung der Geistigkeit wie zu allen Zeiten so auch in der Gegenwart die Wurzel der politischen Schwächen Judas sei, daß man nicht, wie es Achad Haam fordert, sein Augenmerk auf die Erhaltung und Ausgestaltung des Judentums, sondern in erster Linie auf die Träger dieses Judentums, die Judenheit, zu richten habe und daß die wahre Regeneration des jüdischen Wesens weniger von einer Pflege der Kultur als zunächst von einer gesunden realen Sozialpolitik zu erwarten sei. Auch Apostaten hat die neuhebr. Literatur aufzuweisen, und zwar sowohl getaufte Juden, die rückkehrend zum Judentum hebräische Balladen voll zionistischer Sehnsucht schrieben (K. A. Schapiro 1841—1900 „Mechasjonoth bathami" = Aus den Gesichten meines Volkes) als auch

umgekehrt Hebraisten, die, im Strudel der rasch sich vollziehenden Aufklärung von den stärkeren Mächten der Umwelt losgerissen, Antihebraisten werden und sich taufen lassen wie Uri Kowner, dessen „Beichte eines Juden in Briefen an Dostojewsky" bekanntgeworden ist.

Daß das Neuhebräisch nicht, wie man bis in die allerneueste Zeit hinein allenthalben lesen und hören konnte, ein gekünsteltes Produkt moderner Romantik oder die Salonsprache eines jüdischen Aesthetentums ist, sondern unmittelbarer lebendiger Ausdruck eines ebenso lebendigen Gemeinschaftsbewußtseins, beweist die Tatsache, daß der neuhebr. Kulturkreis in der 2. Hälfte des 19. Jht. reif und fähig wurde, drei Dichter von wahrhaft schöpferischer Begabung hervorzubringen: Mendele Mocher Sforim, Isaak Leib Perez und Chaim Nachman Bialik.

Mendele Mocher Sforim (1836—1917) (s. Sa. Nr. 143), begabt mit den echten Eigenschaften eines Dichters, aufgewachsen in der Poesie des Midrasch, erfüllt von einer tiefen Liebe zur Schönheit und zu den Wundern der Natur, wurde — nicht wie seine Vorgänger der schriftstellerische Beschreiber, sondern der Dichter der jüdischen Gasse, indem er über den Rahmen der Menschen-, Zeit- und Sittenschilderung als echter Dichter das Unvergängliche, das Typische, das Ewige in der Romantik der jüdischen Gasse und im Leiden des jüdischen Volkes in allegorischer Verkleidung zur Darstellung brachte. Er schrieb in einem so neuartig gestalteten und natürlich veredelten Hebräisch, daß man ihn als den „Großvater" des modernen Literaturhebräisch apostrophiert hat.

Im Gegensatz zu dem episch eingestellten Mendele ist Isaak Leib Perez (1851—1915) Lyriker, nicht nur in seinen Gedichten („Die Leier", Ha-ugaw), sondern auch in seinen dramatischen Werken, die weniger Dramen als dramatisierte Gedichte, Elegien auf der Bühne, Skizzen zwischen den Kulissen sind und in einem poesievoll-romantischen Stil, anklingend an Maeterlinck und die westeuropäischen Neo-Romantiker, Leben, Leiden und Tragik der chassidischen Welt dichterisch verewigen.

Mit Mendele und Perez endet die Reihe der alten Dichter, der Poeten der Judengasse, die das Alte teils liebevoll beschrieben, teils es, um es zu überwinden, kritisch bekämpften. Die zum großen Teil heute noch lebenden Dichter der jüngsten Generation sind höchstens nur noch der Geburt nach Kinder der Judengasse, sie sind Menschen der neuen Zeit, jüdische Weltbürger, die als Juden an den Problemen der Zeit, am Ringen nach neuen politischen, sozialen, religiösen Lebensformen teilnehmen und als Juden die Leiden der gesamten Judenheit und die Problematik des modernen Jude-seins empfinden. Neben Tschernichowski (geb. 1875), einem Neo-Hellenisten im Geiste Nietzsches, und neben dem frühverstorbenen hochbegabten M. S. Feuerberg (1874 bis 1899), dem Dichter des Judenschmerzes, ist als größter neuhebr. Dichter, als ein Dichter von weltliterarischem Ausmaß, Chaim Nachman Bialik (geb. 1873) (s. Sa. Bialik) zu nennen. Sprachlich hat Bialik dem Neuhebräischen ganz neue Impulse verliehen, indem er aus dem Sprachschatz von Bibel und Talmud eine Unzahl neuer Wortformen und Redewendungen gebildet hat, wodurch die Sprache an Urwüchsigkeit gewonnen hat. Neben meisterhaften Übersetzungen, z. B. Schillers „Wilhelm Tell" und „Don Quichotte", ist Bialik ein Lyriker, der von der einfachsten Liedform bis zur komplizierten Gedankenlyrik alle Schattierungen lyrischen Schaffens beherrscht. Seine wahre Größe aber erreicht und offenbart Bialik dort, wo er, von echtem Volksschmerz durchzuckt, die Leiden seiner Väter und Brüder beweint wie in seinem tiefst ergreifenden Pogromgedicht „Mischirei Lazaar", dort, wo er von echtem Prophetengeist entflammt, die Götzen seines Volkes stürzt, als großer Wecker und Rufer mit einer an Jesaja erinnernden Redegewalt aufsteht, ja aufschreit, und dort, wo er den ganzen Grimm seiner Prophetenseele über die Schwächen seiner Zeitgenossen ausgießt, über die Tatenlosigkeit der knechtischen Seelen Tränen vergießt, über die Verschlossenheit der hartherzigen Reichen Wehe ruft. In Bialik offenbart die neuhebr. Literatur, zu welchen genialen Schöpfungen sie schon fähig ist und welche großen Hoffnungen man auf ihre Zukunft setzen kann.

Lit.: Joseph Klausner, Geschichte der neuhebräischen Literatur, Jüd. Verlag 1921.

März 1929

Sahara-Juden.

In Nordafrika gab es schon vor der Zerstörung des ersten Tempels durch Nebukadnezar (586 v. Chr.) jüdische Kolonien. In der Epoche des zweiten Tempels, also zur Zeit des griechisch-römischen Weltreiches, gewannen diese nordafrikanischen Judenkolonien an Ausdehnung und Bedeutung. Als die Römer Jerusalem zerstörten (70 n. Chr.), empörten sich aus Solidarität mit ihrem Mutterlande die Juden Lybiens, und es dauerte drei Jahre, bis die Römer den Widerstand der Aufrührer brachen. Noch heute wenigen Palmen und vereinzelten Kakteen und Bodengestrüpp bewachsenes Tal, oft hundert oder gar Hunderte von Kilometern weit von dem nächsten bewohnbaren Tal eines anderen Gebirges getrennt.

Obwohl man gar nicht einzusehen vermag, was Menschen veranlaßt haben kann, sich diese weltentlegenen Talmulden zu Wohnsitzen zu erwählen oder als Wohnsitze beizubehalten, findet man hier menschliche Siedlungen, die vielfach von Juden bewohnt sind. Diese Juden der Bergtäler der Saharagrenze dürfen



Abb. 1. *„Die Judengasse" von* ***Medenine*** *(am Rand der tunesischen Sahara).*

leben in Nordafrika verhältnismäßig viele Juden, und zwar sowohl an der Westküste in Marokko als auch angrenzend davon in Algier und in dem Algier östlich benachbarten Tripolis. Diese Länder werden südlich begrenzt von der Sahara, gegen die das schmale Küstenland durch das Atlasgebirge und andere Bergketten abgegrenzt ist. Diese Berge tragen, da sie zum großen Teil schon in die Wüste und das trockene Wüstenklima hineinreichen, selbst den Charakter des Wüstengebirges. Es sind kahle, steinerne, wie erloschene Vulkane ausgedörrte und ausgestorbene Gebirge, nur hier und da, wo spärliche Quellen aus dem Gestein hervorbrechen, findet man ein oasenhaft mit den Anspruch erheben, unter allen Juden der Welt die eigenartigsten und zugleich ärmlichsten Wohnungsverhältnisse aufzuweisen.

Sie leben in der Mehrzahl als Höhlenbewohner und repräsentieren somit im 20. Jahrhundert eine Kulturstufe, die von der übrigen Menschheit vor vielleicht 20 000 Jahren überschritten wurde. In ihren Felsentälern gibt es keine freien Bauten. Im besten Fall sind ihre Wohnungen in vorhandene Bergwände eingehauen und bilden alsdann, wie auf Abb. 1 zu sehen, eine Reihe aneinander grenzender primitiver Felskammern, zu denen zumeist nicht einmal eine Treppe hinaufführt. Um von einem Raum zum anderen zu



Abb. 2.
Typisches unterirdisches Höhlendorf der Saharajuden (Troglodytendorf ***Matmata*** *am Rand der tunesischen Sahara).*

gelangen, haben die Bewohner kleine Steiglöcher in die Felsen gehauen und klettern, eventl. mit Hilfe von Seilen, wie die Ratten an ihnen empor. Aber die „Judengasse von Medenine“ ist eine ungewöhnlich luxuriöse Prachtstraße im Reich dieser Saharadörfer. Sie ist ein wahrer Boulevard, denn die Mehrzahl der Siedlungen befindet sich gar nicht über, sondern unter dem Erdboden. Man findet ganze Dörfer, die etliche hundert Einwohner vereinigen und ausschließlich unter dem Niveau des Steinbodens angelegt sind (Abb. 2). Ein Flieger würde von einem solchen Dorf genau denselben Eindruck haben wie ein Astronom von einer Mondlandschaft. Man nimmt von oben und außen lediglich Löcher im Erdboden wahr, die ungefähr Zimmergröße besitzen und in unterirdische Wohnungen hinabführen. Viele dieser Wohnzisternen stehen leer, in anderen aber hausen Menschen, was sich durch gelegentlich aufsteigenden Rauch aus dem Krater zu erkennen gibt. Der Boden des ausgegrabenen Erdlochs liegt etwa 10 m tief und bildet den Zentralhof der unterirdischen Wohnungsanlage. Von hier aus führen seitlich unregelmäßige Löcher in Nebenhöhlen. Diese liegen teils parterre, teils in mehreren Etagen übereinander. In den unmittelbar zugänglichen Höhlen wohnt die Familie des „Hausbesitzers“, die oberen Räume dienen als Arbeitsstätten und Vorratskammern. Von den menschlichen Behausungen führen schräge Gänge in weitere Seitenräume, in denen Esel und Maulesel untergebracht sind. Manche Räume sind durch Holzverschläge primitiv eingeteilt. Der vordere hellere Teil dient den Menschen zum Aufenthalt, im hinteren werden Ziegen, Schafe und Hühner gehalten. Manche Wohnung ist sogar zu einem Kaufladen ausgestattet, obwohl man sich bei einer Umschau in diesen Höhlenwohnungen fragt, was die Bewohner eigentlich überhaupt zu kaufen brauchen. Das Inventar der Wohnungen ist so primitiv, daß man tatsächlich glauben



Abb. 3. *Höhlensynagoge des Saharadorfes* ***Hadesch***
(am Rand der tunesischen Sahara).

könnte, hier ein Volk aus der Urgeschichte der Menschheit vor sich zu sehen. Irgendwelche Möbel findet man nicht. Als Nachtlager dienen aus dem Felsen gehauene Vorsprünge, die mit einfachen Matten und Decken belegt werden. Diese werden von Frauen mit Webstühlen primitivster Art hergestellt. Ebensowenig findet man irgendwo einen Tisch oder einen Stuhl oder auch nur eine Truhe, sondern lediglich steinerne Handmühlen zum Mahlen des Getreides und Tongefäße zur Aufbewahrung von Wasser und Früchten. Die Männer sind Handwerker, Schmiede, Sattler, Gold- und Silberarbeiter, die durch den spärlichen Karawanenhandel mit den Küstenbewohnern in Verbindung stehen. Trotz der primitiven Lebensweise machen die Bewohner einen gesunden und zufriedenen Eindruck, die Frauen sollen das typische Gepräge der orientalischen Jüdin tragen und durchaus nicht reizlos sein.

Viele dieser Dörfer sind von einer Mischbevölkerung aus Berbern und Juden bewohnt, andere aber ausschließlich von Juden. Das vollkommen unter dem Erdboden liegende Judendorf Tigrena zählt 700 Einwohner. Eine Tagereise westlich davon finden sich drei Judendörfer mit insgesamt 2000 Juden. Manche tragen hebräische Namen wie Beni Abbas, Yehud Abbas, Hadesch usw.

Wie in allen jüdischen Siedlungen der Welt fehlt auch in den Troglodytendörfern der Sahara die Synagoge nicht. Manche besitzen sogar deren mehrere. Auch diese sind unter der Erde gelegene, in den Felsen eingegrabene Höhlen von einfachster Herrichtung (Abb. 3). Ihre Bänke sind aus den Felsen herausgehauen. In der Ostwand ist ein Thoraschrank eingemeißelt und in diesem werden Thorarollen aufbewahrt, die von den Juden der Insel Dscherba im Golf von Gabes (eine alte Judensiedlung, die schon Maimonides erwähnt) geschrieben sind. Die Thorarollen sind keine toten Reliquien, sondern werden wie allerorts nach bestimmtem Ritus gelesen. Die Gemeinde besitzt einen Rabbiner, und dieser unterrichtet die Kinder im Hebräischen. Etwas anderes scheinen die jüdischen Höhlenbewohner der Sahara nicht zu lernen und auch nicht zu kennen und zu können. Man findet bei ihnen, was wohl einzig in der Judenheit dastehen dürfte, weder eine Lampe noch eine Kerze, kein Papier und keine Schreibmaterialien. Die einzigen Bücher, die sie besitzen, sind die Gebetbücher.



Abb. 4. *Der Rabbiner von **Matmata** (am Rand der tunesischen Sahara) mit seiner Familie.*

Das Alter dieser Judensiedlungen muß ein sehr hohes sein. Die Jahreszahlen auf den Grabsteinen weisen auf früheste Zeiten des Mittelalters hin, angeblich bis in die ersten Jahrhunderte der gewöhnlichen Zeitrechnung. v. Hesse-Wartegg, der die Höhlendörfer besucht und die hier dargestellten Photographien angefertigt hat, brachte Abdrücke von zwei Grabsteinen mit, die aus dem 11. Jahrhundert stammen. Er vermutet aber aus verschiedenen Anzeichen, daß die Judensiedlungen wahrscheinlich schon in der Zeit der karthagischen Herrschaft bestanden haben.

Lit.: Jüdisches Gemeindeblatt, Berlin, Januar 1929, Ernst v. Hesse-Wartegg: Jüdische Höhlenbewohner am Rand der Sahara.

David Gruby.

David Gruby wurde im Jahre 1810 zu Kis-Kar in Süd-Ungarn als Sohn eines jüdischen Bauern geboren. Im Gegensatz zu seinen zahlreichen Geschwistern zeigte er kein Interesse für die groben Arbeiten auf dem Acker und in den Ställen und wurde daher als untauglicher Sohn von seinem Vater mit 50 Kreuzern in die Welt hinausgeschickt. Zu Fuß wandernd und als Gelegenheitsarbeiter seine spärlichen Reisegroschen verdienend, gelangte er bis zur Hauptstadt Budapest, wo er mit Recht hoffte, innerhalb der großen jüdischen Gemeinde Unterkunft und Fortkommen zu finden. Er erhielt eine Stellung in einer Garküche, in der er hauptsächlich des Abends beschäftigt war, und behielt Zeit genug übrig, am Tage seinen außerordentlichen Wissensdurst zu befriedigen und sich geistig auszubilden. Freilich fand er als Jude keine Schule, in der er in den weltlichen Fächern hätte unterrichtet werden können, und so wiederholte er das Verfahren, das einst Rabbi Akiba in einer ähnlichen Lage angewendet hatte. Er schlich sich heimlich an die Tür einer Priesterschule und lauschte dort den Lehrvorträgen des Lehrers. Wie einst Rabbi Akiba, so wurde auch hier der heimliche Lauscher entdeckt, und der Priester fand Gefallen an dem ungewöhnlich intelligenten jüdischen Zaungast. Er nahm ihn in die Klasse auf, und hier setzte der Neuling Lehrer und Schüler durch seine erstaunliche Auffassungsgabe und Lernbegier in höchstes Entzücken. Bald war er in der Lage, andere Schüler zu unterrichten und sich dadurch soviel zu ersparen, daß er nach Wien auswandern konnte, wo ihm bessere Möglichkeiten zur Fortsetzung seiner Studien winkten. Hier begann er unter der Leitung des berühmten Anatomen Rokitansky Medizin zu studieren und sich vor allem der mikroskopischen Anatomie zuzuwenden. Er erwies sich als so begabt, daß er als erster Jude entgegen den damals geltenden Bestimmungen zum Operationsfach als sogenannter „Operationszögling" zugelassen wurde. Die Frucht seiner höchst originellen, vielfach sogar ausgesprochen genialen Arbeiten gab er in einem Werk heraus: „Observationes microscopicae ad morphologiam physiologicam", das in der wissenschaftlichen Welt derartiges Aufsehen erregte, daß ihm die Wiener Fakultät eine Professur anbot unter der Bedingung — er müsse sich taufen lassen. Gruby schlug dieses Ansinnen aus und verließ das engherzige Oesterreich, um in dem liberaler gesinnten Frankreich seine dritte und nunmehr dauernde Heimat zu finden. Trotz der freieren Luft, die er hier als Jude atmete, sollte ihm auch hier das Schicksal, als Jude zurückgesetzt und aus seiner Bahn geworfen zu werden, nicht erspart bleiben.

Mit größtem Eifer widmete er sich nunmehr fast 20 Jahre hindurch ununterbrochen der Herstellung mikroskopischer Präparate, für die er neue und wertvolle Methoden erfand. Neben zahlreichen anderen Verbesserungen glückte es ihm als erstem, Mikrophotographien anzufertigen. Nicht weniger als 15 000 wissenschaftliche Präparate und 2000 nach seinem Verfahren hergestellte Mikrophotographien waren in der großen Sammlung vereinigt, die er in einem von ihm gebauten Observatorium auf dem Montmartre untergebracht hatte und von denen noch heute zahlreiche erhalten sind. Seine Pariser Vorlesungen über Anatomie waren wegen ihres blendenden Vortrags und der ungewöhnlichen didaktischen Fähigkeiten des Lehrers von Schülern aus aller Welt besucht, und spätere Berühmtheiten wie Claude Bernard, Milne Edwards, Flourens, Magendie waren seine Schüler. Aber auch diese verheißungsvoll begonnene Laufbahn fand genau wie die Wiener Anfangskarriere ihr jähes Ende, als Gruby bei einer Wahl für eine Professur als ausländischer Jude zurückgestellt wurde. Gekränkt brach er kurzerhand seine bisherige Tätigkeit ab und baute sein Leben auf einer ganz neuen Basis auf.

Er eröffnete eine ärztliche Praxis, die er freilich nicht nach den gewöhnlichen Prinzipien der akademischen Aerzte betrieb, sondern die ganz und gar durch seine persönliche Einstellung zur Heilkunde charakterisiert war. Und diese Einstellung war in der Tat durchaus originell. Gruby war ein genialer Arzt, genial in des Wortes ursprünglichster Bedeutung, eigenschöpferisch. Er behandelte die Kranken nicht nach den Prinzipien der Lehrbücher und nicht nach dem Schema von Diagnose und Therapie, sondern behandelte die Menschen, die zu ihm kamen. Seine Domäne war die Psychotherapie. Durch seinen suggestiven Einfluß auf die Patienten, durch die auf jeden Patienten individuell zugeschnittene Behandlungsmethode und durch die Originalität seiner Einfälle übte er einen geradezu hypnotischen Einfluß auf die Menschen aus und hatte Heilerfolge zu verzeichnen, die oftmals an das Wunderbare grenzten. Er geriet in den Ruf eines Wunderdoktors und nahm tatsächlich unter dem Einfluß dieses Rufes auch in seinem äußeren Auftreten und in den Formen seines Umgangs mit den Menschen Allüren und Manieren eines modernen Zauberers an. Er war unverheiratet. In seiner Wohnung schaltete keine fremde Hand, in den Zimmern herrschte eine nach den Angaben der Zeitgenossen unbeschreibliche Unordnung. Sie waren angefüllt von seinen kostbaren Sammlungen, von seinem Arbeitsmaterial, seinen zahlreichen Büchern, Hunderten von fertigen und halbfertigen Präparaten und Apparaten, mit deren Konstruktion er beschäftigt war. Die Fenster waren bis auf ganz kleine Lücken mit Büchern zugestellt. Allenthalben standen ausgestopfte Tiere, getrocknete Pflanzen, Steine und Kristalle. Durch die Stadt fuhr er in einem Wagen, der allseits fest verschlossen war und nur im Dach eine Luke trug, durch die manchmal der von einem Fez bedeckte Kopf des Doktors erschien. Zu seinen Patienten zählten alle Großen der Pariser Gesellschaft: Georges Sand, Heinrich Heine, Alexander Dumas, Alphonse Daudet, Chopin, Liszt, Mac Mahon usw. Die Kuren, die er seinen Patienten verschrieb, waren oft absonderlich, aber gerade darum hatten sie vielfach Erfolg. Als Alexander Dumas infolge geistiger Erschöpfung an schwerer Schlaflosigkeit litt, gegen die kein Mittel ihm mehr helfen wollte, verordnete ihm Gruby, morgens mit dem ersten Zuge nach Versailles zu fahren und von dort mit dem nächsten Zuge nach Paris zurückzukehren. Dumas erschien diese Forderung als Ausgeburt eines Sonderlings, und er zeigte keine Neigung, sie zu befolgen. Aber wie von einem geheimen Zwang geführt, erhob er sich am nächsten Tage von seinem Lager, auf dem er eine schlaflose Nacht ver-

bracht hatte, spazierte zum Bahnhof und fuhr nach Versailles. Dort wartete er in der Morgenfrische auf den nächsten Zug, und als dieser endlich eintraf, war er froh, in ihm einen Platz zu finden, und war nach der durchwachten Nacht so erschöpft, daß er auf der Rückfahrt einschlief und beim Eintreffen des Zuges in Paris geweckt werden mußte. So tief hatte er seit Monaten nicht geschlafen, und dankerfüllt eilte er in die Wohnung Grubys. Aehnliche Verordnungen erteilte er den zahlreichen anderen teils geistig erschöpften, teils von den üblen Folgen des süßen Nichtstuns und des großstädtischen Flatterlebens heimgesuchten Parisern. Auch an Heines Krankenlager wurde er gerufen, aber naturgemäß versagte die Heil- und Menschenkunst Grubys vor einer so schweren und seit so vielen Jahren vorgeschrittenen organischen Erkrankung wie der Muskelatrophie, an der Heine dahinsiechte.

In seinen Freistunden arbeitete Gruby unablässig weiter an zahlreichen wissenschaftlichen Problemen. Er entdeckte den Soorpilz, ferner verschiedene andere parasitäre Pilze, die auf der menschlichen Haut Krankheiten verursachen. Er konstruierte zahlreiche medizinische Apparate, vor allem Krankentransportgeräte, zerlegbare Betten u. dgl. Er erfand eine Uhr, die 1000 Tage läuft, ohne aufgezogen zu werden u. a. m.

Eine dritte Wendung im Lebenslauf Grubys bedeutete der Krieg 1870/71. Mit größter Hingabe widmete er sich der Pflege der Verwundeten, errichtete auf eigene Kosten Lazarette und organisierte die Transportmethoden für die Verwundeten. In einer Zeit, in der die Charpie als Wundheilmittel in höchstem Ansehen stand, erkannte er als erster die Schädlichkeit ihrer Anwendung und verbannte sie aus dem Kreise seiner Wirksamkeit. Unter dem Eindruck des Krieges zog sich Gruby aus dem öffentlichen Leben zurück und widmete sich nunmehr fast ausschließlich wissenschaftlichen und philanthropischen Aufgaben. In vornehmer Stille verwandte er das inzwischen angewachsene Vermögen, für das er selber in seinem anspruchslosen Einsiedlerleben keine Verwendung hatte, um humanitäre Leistungen zu vollbringen. Zurückgezogen von aller Welt und von dieser auch schon fast vergessen, starb er fast 90jährig am 13. November 1898. Originell wie seine ganze Lebensführung war auch sein Sterben. Als er seinen Tod nahen fühlte, verbot er jedem Menschen den Zutritt zu seinem Hause, denn er wollte in aller Stille sterben. Nur ein Diener durfte zu verabredeten Stunden mit etwas Nahrung erscheinen und sie ihm zureichen. Er zog sich in ein Zimmer zurück, das als sein Geheimkabinett seit 35 Jahren von keinem fremden Fuß betreten war. Der Diener hatte Anweisung, in dieses Zimmer erst einzudringen, nachdem er 24 Stunden lang kein Lebenszeichen mehr erhalten hatte. Inmitten eines großen Berges von Kissen, der ihm seit Jahren anstelle eines Bettes als Lagerstätte gedient hatte, fand man den gestorbenen Greis.

Das Leben Grubys ist abgesehen von seiner Romantik, die hinreichte, einen Roman von E. T. A. Hoffmann oder Dumas zu füllen, der Überlieferung und Betrachtung wert als Dokument eines typischen Judenschicksals. Wer weiß, zu welcher wissenschaftlichen Größe von internationaler Bedeutung vielleicht Gruby herangereift wäre, wenn ihm gleich seinen nichtjüdischen Altersgenossen die Möglichkeit einer ungestörten Ausbildung geboten worden wäre? Und wie vielen jüdischen Begabungen mag einst und heute noch das Schicksal Grubys zuteil geworden sein und werden?

Literatur: Professor Dr. S. Rabow, Freiburg i. B. „Dr. David Gruby", zum 30. Todesjahre, erschienen in E Mundo Medici, Mitteilungen für Aerzte, Freiburg i. Br. 1928 Nr. 1/2.

April 1929

Gerim von Judina.

In der Koibalsteppe Südsibiriens, südöstlich von Tomsk, gibt es inmitten der russisch-asiatischen Völker eine Kolonie von Russen, die zum Judentum übergetreten sind und in einer Stadt von mehr als 3000 Einwohnern vereint leben, die den Namen Judenstadt, Judina, führt. Wenn die Bewohner dieser Stadt auch ihrer Abstammung und ihrem Wesen nach keine Juden sind, so haben sie doch um ihres jüdischen Glaubens willen eine Leidensgeschichte erlebt, die an Heroismus der Verfolgten und Grausamkeit der Verfolger mit jedem noch so traurigen Kapitel der jüdischen Geschichte wetteifern kann.

Ein frommer Russe, Anton Rogoff aus Woronetz, der um 1800 lebte, empfand bitter die Disharmonie zwischen den ethischen Grundlehren des Christentums und der wahren Lebensführung der Christen. Er hielt Predigten gegen die Unchristlichkeit der Christen und schuf sich eine Anhängerschar, die von dem Willen beseelt war, zu den jüdischen Grundlehren des Christentums zurückzukehren. Sie entfernten die Heiligenbilder, entsagten allem kirchlichen Pomp beim Gottesdienst, sahen in Christus nicht den Sohn Gottes, sondern einen Propheten und gründeten die Sekte der Molokkaner, die in einem Dorf namens Zigla lebten.

Auf diesem Wege näherten sich die Molokkaner immer mehr dem Judentum, anerkannten schließlich nur noch das Alte Testament, beobachteten die Speisegesetze und entschlossen sich schließlich, offiziell zum Judentum überzutreten.

Nunmehr begann eine geradezu mittelalterliche Verfolgung der Neujuden. Ganz so wie man es mit den Juden getan und auch noch tut, raubte man zunächst den Widerspenstigen das ihnen Teuerste, die Kinder. Man verschleppte die Eltern in die Steppe bei Irkutsk, die Anführer der Sekte, unter ihnen der Stifter Rogoff, wurden ins Gefängnis geworfen und hier einem qualvollen Tode überliefert. Wie gewöhnlich vermochten die Verfolgungen die Gläubigen nicht umzustimmen oder auch nur abzuschrecken, sondern bestärkten sie im Gegenteil in ihrer Standhaftigkeit.

Nach vielen Jahren gab man die Verfolgungen als fruchtlos auf und ließ die Verbannten in die Steppe ziehen, wo sie in der Gegend der Stadt Minusinsk die Kolonie Judina gründeten. Damit war aber die Zeit der Heimsuchungen keineswegs abgeschlossen. Als nach einer kurzen Periode des Liberalismus in Rußland die Reaktion die Zügel der Regierung um so stärker wieder anzog, suchte man das aufblühende Leben der Kolonie mit Gewalt zu ersticken. Missionare kamen, um die Frauen und Kinder zu bereden, die Führer der Gemeinde wurden davongeschleppt, jeder Verkehr mit den Christen wurde untersagt, den Christen selbst der Verkehr mit den Juden verboten.

In den sechziger Jahren erfuhr die Kolonie Judina eine starke Bereicherung und Neubelebung durch den Proselyten Bandarioff, der aus dem Kaukasus nach Judina kam. Bandarioff war in seinem Heimatdorf Küster gewesen und gewann als solcher Einblick in das scheinheilige Leben eines Pfarrers, wodurch er auf Mißstände in der Kirche aufmerksam gemacht wurde. Er verglich mit dem Leben seiner christlichen Dorfgenossen dasjenige zweier Juden, die ebenfalls dort wohnten, und stellte Vergleiche an, die nicht zum Vorteil der Glaubensgenossen ausfielen. Schließlich unterzog er die beiden Juden einer moralischen Prüfung. Er versuchte, sie zur Uebertretung der Sabbatgesetze zu bewegen, und als ihm dieses trotz eines in Aussicht gestellten Gewinnes nicht gelang, trat er zum Judentum über und wurde daraufhin von den Behörden in die Steppenkolonie Judina verbannt. Trotzdem er über 40 Jahre war und bisher weder lesen noch schreiben konnte, warf er sich nunmehr mit großem Eifer auf das Studium der Schriften, hielt Predigten und wurde der geistige Führer der Kolonie. Durch seinen starken Einfluß trug er nicht wenig zum Gedeihen derselben bei. In seinem Alter begann er moralphilosophische Werke zu schreiben und verfaßte u. a. eine Schrift gegen Tolstoi, in der er äußerst hart über den Dualismus zwischen der Lebensführung und der Weltanschauung Tolstois urteilt. Er sandte diese Schrift Tolstoi zu, dieser lobte den scharfen Kritiker, und es entspann sich zwischen beiden ein Briefwechsel. Die Schriften Bandarioffs wurden von den Behörden verfolgt und unterdrückt, was natürlich dazu führte, daß Ansehen und Einfluß derselben nur noch stärker wurden.

Heute ist Judina ein wohlhabender Ort, dessen Bewohner Getreidebau im großen Stil betreiben, und dessen Handelsbeziehungen weit in die benachbarten Länder reichen. Die Produkte von Judina sind hochgeschätzt. Die Bewohner kann man nicht eigentlich als Juden bezeichnen. Es sind vielmehr nach jüdischem Ritual lebende Russen, die selber keine innere Verbundenheit zum Judentum und keine äußere Beziehung zur Judenheit besitzen, sondern lediglich mit der Strenge der naiven Frömmigkeit das Heil in der minutiösen Beobachtung der jüdischen Ritualvorschriften erblicken. Die meisten von ihnen können nicht einmal notdürftig hebräisch lesen, kaum einer versteht den Inhalt der Lithurgie, aber sie gehen pünktlich in die Synagoge, lesen Montag und Donnerstag die Thora, beobachten die Speisegesetze, als seien sie streng orthodoxe Juden, tragen die Arba Kanfoth, halten Sabbath und Feiertage und begehen das Peßachfest unter strengster Beobachtung aller Vorschriften. Schon im Herbst bei der Ernte wird das Mehl für die Mazzoth abgesondert und unter Ueberwachung gemahlen. Und zwei Wochen lang vor dem Fest ist das ganze Dorf mit dem Backen der Mazzoth beschäftigt, wozu die Gemeinde den Frauen in jedem Jahr neue Schürzen liefert. An ihren Türen hängt die Mesusah, die sie beim Eintritt küssen, und ihren Kindern geben sie biblische Namen.

Wie überall, so schwindet auch hier unter dem Eindruck der Neuzeit die naive Frömmigkeit. Die junge Generation nimmt die Pflichten der Ritualerfüllung nicht mehr so ernst und heilig wie die alte. Da keine starken inneren Bindungen zu den unvergänglichen Werten des Judentums vorhanden sind, erscheint das Schicksal dieser jüdischen Proselytenkolonie in den kommenden Jahrzehnten noch problematischer als das der kleinen echten Judengemeinden in der großen Weite des östlichen Rußlands.

Literatur: „Menorah", Jüd. Familienbl. f. Wissenschaft, Kunst und Literatur 6. Jahrg., Mai 1928, Nr. 5, Mendel Elkin: Die Gerim von Judina.

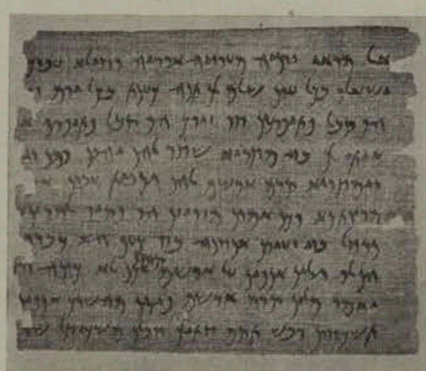
April 1929

Elefantine.

(Altägyptische Judenkolonie.)

In der bekannten Nilstadt Assuan in Oberägypten und auf der gegenüberliegenden Nilinsel Elefantine wurden im Anfang dieses Jahrhunderts zuerst zufällig, dann aber bei systematischen Ausgrabungen eine Anzahl Papyri und Tonscherben entdeckt, die von einer jüdischen Militärkolonie aus der Zeit zwischen 500 bis 400 v. Chr. herrühren. Die ungeheuere Bedeutung dieses Fundes besteht darin, daß Personen, die in den späteren Berichten der Bibel vorkommen, schon hier erwähnt werden, so daß wir unabhängig von den Berichten der Bibel oder von heidnischen Zeugnissen hier authentisches, zeitgenössisches Material über Juden und jüdisches Leben in den Jahrhunderten der Perserherrschaft (zirka 500 bis 300 v. Chr.) haben und dadurch wichtige Illustrationen zur Bibel selbst besitzen.

Die Zerstreuung der Juden, die Diaspora oder das Galuth, fing bereits zur Zeit des ersten Tempels, also vor 600 an. Besonders in das Palästina benachbarte Aegypten kamen Gesandtschaften, Kaufleute und auch politische Flüchtlinge, wie der nachmalige König Jerobeam I. Eine eigenartige Stelle im 5. Buch Moses verbietet dem israelitischen König, seine Landeskinder im Austausch gegen Rosse nach Aegypten auszuführen. Die große Fluchrede Moses bedroht die Israeliten mit ihrer Zurückführung nach Aegypten zu Schiff, und tatsächlich wanderten die Reste des Volkes, nachdem der Tempel durch Nebukadnezar zerstört und der Hauptteil nach Babylonien in die Gefangenschaft geführt war (586 v. Chr.), mit Jeremia nach Aegypten. Was aus diesen ägyptischen Exulanten geworden, wußten wir bisher nicht. Denn erst in der griechischen Zeit, drei Jahrhunderte später, tauchen überall im Nilland jüdische Gemeinden auf. Jene Stelle in Jesaja, in der er von einer Reihe ägyptischer Städte behauptet, daß in ihnen die Sprache Kanaans gesprochen und „bei der Herrschaft der Herrschaft" geschworen werde, hielt man bisher für eine nachträgliche Fälschung. Jetzt jedoch wissen wir aus den Papyris von Elefantine, daß tatsächlich Juden seit alten Zeiten in Aegypten lebten.



Aramäisch verfaßtes Papyrus aus Elefantine.

Das wichtigste dieser aramäisch verfaßten Schriftstücke, vollständig erhalten, auf Papyrus geschrieben, ist eine Bittschrift, die die Juden „an unseren Herrn Bagohi, den Statthalter von Judäa", richteten. — Sie, Jedonja, ihr Vorsteher und seine Genossen, die Priester in der Festung Jeb" (Elefantine) beklagen sich bei ihm, weil im Monat Tammus des Jahres 14 des Königs Darius die Götzenpriester des Götzen Chnub mit Hilfe ägyptischer Truppen in ihren Tempel gedrungen seien, ihn zerstört und mit Feuer verbrannt und die goldenen und silbernen Sprengschalen und was sonst im Tempel war, geraubt hätten . . . Uralt sei dieser Tempel gewesen: Bereits in den Tagen der einheimischen Könige von Aegypten (also in der alten Pharaonenzeit vor der Perserherrschaft) hätten ihre Väter diesen Tempel gebaut, und als Kambyses (der Perserkönig) nach Aegypten gekommen sei, habe er diesen Tempel gebaut vorgefunden. Die Tempel der Aegypter zerstörte man, diesem Tempel aber fügte niemand Schaden zu. Zuerst, so erzählen sie weiter, hätten sie sich nach dieser Untat an Jochanan, den Hohepriester, und seine Genossen, die Priester in Jerusalem und die Edlen der Juden gewandt, aber von ihnen keine Antwort erhalten. Nun schrieben sie zugleich an den persischen Statthalter von Judäa und an die Söhne des Sanballat, des Statthalters von Samaria, und bitten um die Erlaubnis, den Tempel wieder aufzubauen.

Die Vorstellungen der Juden von Jeb hatten Erfolg. Die Statthalter von Judäa und Samaria sandten ihren Kollegen in Aegypten eine Aufforderung, den Wiederaufbau des Tempels zu erlauben. Speise- und Weihrauchopfer sollten dort ferner dem Gotte des Himmels dargebracht werden.

Es ist kein Wunder, daß der Hohepriester Jochanan in Jerusalem kein Interesse für den Tempel in Elefantine bezeugte, da dieser für den Tempel in Jerusalem eine ungesetzliche Konkurrenz bedeutete, während Sanballats Söhne für den Wiederaufbau eintraten. Jener Sanballat war Führer des samaritanischen Mischvolkes und Gegner der Juden zu Jerusalem, ein erklärter Feind des Nehemia. Die Samaritaner wollten sich nämlich mit den aus Babylonien heimkehrenden Juden vermischen, waren aber abgewiesen und alsdann die Erzfeinde der Juden geworden. Unter Hinweis darauf, daß sie sich die „wahren Israeliten" nannten, spielten sie sich daher auch als die Fürsprecher dieser versprengten Juden auf, die an der äußersten Grenze des persischen Weltreiches unter dem Antisemitismus der einheimischen Bevölkerung litten. Dieser Antisemitismus der Landesbevölkerung entsprang zwei psychologischen Quellen: erstens waren die Juden die Stützen der fremden Militärmacht: Sie waren von den persischen Eroberern als Söldner angeworben, waren in Fähnchen eingeteilt, bezogen Sold, und, obwohl teils in friedliche Berufe übergegangen, behielten sie doch ihre militärische Organisation unter Führung persischer Offiziere bei. Zweitens waren die Juden den Aegyptern wegen ihrer fremden Religion verhaßt. Den Priestern des widderköpfigen Gottes Chnub war der Tempel des Jaho ein Dorn im Auge. Ob in Elefantine die den Aegyptern besonders abscheulichen Tieropfer dargebracht wurden, geht nicht deutlich aus den Papyri hervor. Jedenfalls wurden von den Persern nur noch unblutige Opfer erlaubt.

Trotz des Schutzes der Persertruppen konnte sich auf die Dauer weder der Tempel noch die jüdische Streitmacht halten. Aus Briefen, die sich unter den ausgegrabenen Papyris befinden und an die Vorsteher der Judengemeinden in Jeb gerichtet sind, hören

wir von allerlei Verfolgungen, Ungerechtigkeiten bei Richtern und Beamten. Einem Aufstand der einheimischen Aegypter gegen die persischen Herren mag dann wohl die Kolonie Elefantine zum Opfer gefallen sein, wenn auch die weite Verbreitung der Juden in Aegypten, die wir aus den Papyris feststellen können, sie vor dem gänzlichen Untergang bewahrt hat.

Jaho war wohl der einzige Gott dieser Juden in Elefantine, und eine Spendenliste nennt uns „die Namen des jüdischen Heeres", das Geld für den Gott Jaho gegeben hatte, pro Mann 2 Schekel. Aber daß aus dem Völkergemisch, in dem sie zwischen Aegyptern, Persern, Babyloniern, Syrern lebten, auch heidnische Anschauungen in ihrer Vorstellungswelt eingedrungen waren, ist nur allzu verständlich. Die Namen zwar, die sie den Kindern gaben, sind fast ausnahmslos jüdisch, mit Jaho zusammengesetzt, daneben schwören sie aber auch gelegentlich bei anderen Göttern, nennen ein Kind Bethel-nathan (Bethel hat gegeben), und von der Geldsammlung, zu der vielleicht auch Nichtjuden beigesteuert haben, bekamen Anath-bethel und Aschambethel, zwei syrische Götter, zwei Drittel ab. Angebetet wird jedenfalls nur Jaho, der jüdische Gott, dem auch die Opfer von den Kahanaja, den Priestern, dargebracht werden, solange der Tempel besteht.

Was sonst noch von jüdischen Gebräuchen gehalten wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Aus einem leider völlig zerfetzten Papyrus geht hervor, daß ein Chanani — derselbe Name wie der Bruder des Nehemia — an das jüdische „Heer auf Jeb" einen Brief richtete: Im Jahre 5 des Königs Darius ist vom König ein Befehl an Archam geschickt. Und nun sollt Ihr 14 Tage vom Neumonde des Nissan . . . zählen und vom 15. bis zum 21. seid rein, hütet euch Arbeit zu tun . . ., trinkt nicht, und alles, worin Sauerteig ist (eßt) nicht . . ., vom Sonnenuntergang bis zum 21. Tage des Nissan . . . (und alles Gesäuerte) bringt in eure Kammern und versiegelt zwischen den Tagen —" also ein königlicher Befehl oder eine Erlaubnis, das Peßachfest zu halten, ähnlich wie dem Esra durch einen Ferman des Großkönigs die Einführung des mosaischen Gesetzes in Jerusalem ausdrücklich ermöglicht wurde.

Die Verbindung, die mit den Juden in Palästina bestand, führte dazu, daß im Lauf der Zeit die ägyptischen Juden die im babylonischen Exil festgelegten jüdischen Sitten und Gesetze als bindend anerkannten und annahmen. Sie selbst sprachen und schrieben nicht hebräisch, sondern ausschließlich aramäisch, das damals eine Art Weltsprache für den vorderen Orient war und auch von den persischen Königen amtlich gebraucht wurde. Da es eine Bibelübersetzung aus dem Hebräischen ins Aramäische nicht gab, kannten die ägyptischen Juden die Bibel selber nicht. Ihr geistiger Besitz an jüdischen Werten bestand, soweit wir es übersehen können, in aramäischen Erzählungen, wie die Geschichte von dem frommen Achikar, eine Rahmenerzählung mit Weisheitssprüchen, ähnlich den biblischen Büchern Hiob und den Sprüchen Salomos. Aber sie fühlten sich durchaus als Juden, und wir können feststellen, daß auch Uebertritte zum Judentum vorkamen: eine Frau Mibtachja heiratet einen Aegypter namens Aschor, der dann später den hebräischen Namen Nathan annimmt. Bei dem engen Zusammenleben mit den Heiden — die Häuser grenzten aneinander und das Heer war aus allen verschiedenen Stämmen gemischt — wird das gewiß nicht der einzige Fall gewesen sein. Bereits in dieser Zeit fing das Judentum an, auf die Heiden eine gewisse Anziehungskraft auszuüben.

Zusammengefaßt waren die Juden in einer Gemeinde, an deren Spitze drei oder fünf Vorsteher standen, von denen der erste auch als der Vorsteher erscheint — das älteste Beispiel einer jüdischen Gemeinde, das wir kennen. Ihr Recht, von dem wir aus einer großen Anzahl von Verträgen erfahren, ist nicht spezifisch jüdisch, sondern alt-orientalisch-babylonisch. Persische Richter entscheiden. Von dem Zinsverbot des Pentateuchs ist keine Rede. Nach ihrem Eherecht kann sogar die Frau vor die Gemeinde treten und durch die Erklärung „Ich hasse meinen Mann", die Ehe zur Auflösung bringen, genau so wie der Mann selbst. Umständliche Verträge regeln das Güterrecht zwischen Mann und Frau und das Erbe der Kinder. Die Monogamie wurde dadurch erzwungen, daß im Falle der Vielehe der Mann eine sein Vermögen weit übersteigende Konventionalstrafe zu zahlen sich verpflichtet. Eine große Anzahl von Verträgen, die Kauf und Verkauf, Verleih und Ehe betreffen, geben uns einen Einblick in das tägliche Leben dieser kleinen Gemeinde. Der Besitz besteht aus sehr engen, schmalen Häusern, aus Grundstücken, Vieh und Sklaven und dem sehr dürftigen Hausrat. Die reiche Tochter des Gemeindevorsitzenden erhält eine Mitgift im Werte von 65½ Schekel (1 Schekel = 1,17 M.), darunter einen bunten wollenen Mantel, 2 Tücher, einen Bronzespiegel, zwei Bronzebecher, ein Schminkbüchschen, ein Bett und einige Kleinigkeiten mehr. Die Kaufkraft des Geldes war sehr groß. Die Darlehen, wegen derer große Verträge aufgesetzt wurden, sind lächerlich gering, die Zinsen hoch. Der Reichtum der Gemeinde konzentriert sich augenscheinlich auf den Tempel mit seinen goldenen und silbernen Gefäßen. Selbst die Papyri waren ein kostbares Schreibmaterial, zu gewöhnlichen Aufzeichnungen wurden die Scherben der zerbrochenen Töpfe verwertet.

Das gewaltige Interesse, das die Auffindung der Papyri hervorrief, spiegelt sich in der umfangreichen Literatur wider, die sich mit ihnen beschäftigt.

Literatur: Aramaic Papyri Discovered at Assuan by Sayce and Cowley, London 1906.
Aramäische Papyrus u. Ostraka v. Eduard Sachau, Leipzig 1911.
Eduard Meyer, Der Papyrusfund v. Elefantine, Leipzig 1912.
Anneler, Zur Geschichte d. Juden v. Elefantine. 1912.
Leszynsky, Papyri v. Elef. Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. 1913.
Dubnow, Weltgesch. d. jüd Volkes I. 1913.

April 1929.

Jigdal.

In seinem Kommentar zur Mischna, am Ende des Traktats Sanhedrin, wo die Mischna den Satz bringt: „Ganz Israel hat Anteil an der Welt, die da kommt; die folgenden Kategorien aber haben nicht Anteil an der Welt, die da kommt" — an dieser Stelle formuliert Moses Maimonides (1135—1204) in 13 Sätzen, den berühmten Glaubensartikeln, jene Grundlehren, die nach seiner Ansicht die Voraussetzung für das Bekenntnis zum Judentum bilden. Diese Sätze, die in der Form von 13 Glaubensartikeln an den Schluß des täglichen Morgengebets gestellt sind, enthalten folgende Bekenntnisse:

„Ich glaube mit voller Ueberzeugung, daß der Schöpfer, gelobt sei sein Name,

1. erschafft und leitet alle Geschöpfe, und daß er allein gebildet hat, noch gegenwärtig bildet und in Zukunft bilden wird alle Wesen;
2. einzig ist, und daß es keine Einheit gibt gleich der seinen in irgendeiner Art, und daß er allein unser Gott ist, der war, ist und sein wird;
3. kein Körper ist, daß auf ihn keine Eigenschaft eines Körpers Anwendung findet, und daß keinerlei Gestalt ihn darstellen kann;
4. der erste und der letzte ist;
5. allein es ist, an den das Gebet sich richten darf, daß an keinen sonst ein Gebet sich richten dürfe.

Ich glaube mit voller Ueberzeugung,

6. daß alle Worte der Propheten wahr sind;
7. daß das Prophetentum Moses, unseres Lehrers, Friede mit ihm, ein wahrhaftes gewesen, und daß er der Vater aller Propheten war, sowohl der ihm vorangegangenen als auch der ihm nachfolgenden;
8. daß die ganze Thora, wie sie sich jetzt in unseren Händen befindet, die dem Mose, unserem Lehrer, Friede mit ihm, gegebene ist;
9. daß diese Thora mit keiner anderen vertauscht werden wird und daß keine andere Lehre von dem Schöpfer, gelobt sei sein Name, ausgehen wird;
10. daß der Schöpfer, gelobt sei sein Name, kennt die Handlungen aller Menschenkinder und all ihre Gedanken, wie es heißt: der bildet alle ihre Herzen, der merkt auf alle ihre Handlungen;
11. daß der Schöpfer, gelobt sei sein Name, Gutes vergilt denen, die wahren seine Gebote, und bestraft, die übertreten seine Gebote;
12. daß der Moschiach dereinst erscheinen wird, und ob er gleich säume, harre ich sein dennoch jeglichen Tag, daß er komme;
13. daß eine Wiederbelebung der Toten stattfinden werde zu einer Zeit, da es im Ratschlusse Gottes wird beliebt werden, dessen Name gebenedeiet und dessen Gedächtnis gepriesen sei für und für und in alle Ewigkeit.

Dieser Aufstellung von Grundlehren des Glaubens läßt Maimonides ein feierliches Nachwort folgen, und man ersieht hieraus, welche Bedeutung er ihr beilegt. Er entschuldigt den langen Exkurs, durch den er seinen Kommentar unterbrochen hat, mit dem Hinweis auf die unermeßliche Bedeutung dieser Lehren für den Glauben und ermahnt den Leser, nicht oberflächlich über diese Auseinandersetzungen hinwegzugehen, sondern häufig zu ihnen zurückzukehren und sich in sie zu vertiefen, da sie auf langjährigen Studien und tiefen Forschungen beruhen.

Die philosophischen Lehren des Maimonides wurden schon bei seinen Lebzeiten, noch mehr aber nach seinem Tode heftig umstritten, sein philosophisches Hauptwerk wurde den Dominikanern in Südfrankreich als ungläubig denunziert und von ihnen auf den Scheiterhaufen gebracht — aber die Glaubenssätze, welche Maimonides formuliert hat, haben tiefsten Eindruck gemacht; sie wurden aus der arabischen Sprache, in der er sie niedergeschrieben hatte, ins Hebräische übertragen und zum bleibenden Besitz der Synagoge gemacht. Soviele Richtungen auch innerhalb des Judentums aufkamen und abwechselten, soviel die Anschauungen über die Grundlehren des Glaubens nach Zahl und Inhalt auseinandergingen, sie alle haben nicht vermocht, die Formulierungen des Maimonides zu verdrängen. Die jüdischen Dichter bemächtigten sich des Themas, und es dauerte gar nicht lange, da hörte man in allen Ländern Verse, welche die Glaubenssätze des Maimonides wiedergaben. Nicht nur in hebräischen Lauten, sondern auch in den Klängen der Muttersprache wurden derartige Gesänge abgefaßt. Jacob Möllin, der unter dem Namen M a h a r i l berühmte Vorbeter und Rabbiner aus Mainz (gest. 1427), erzählt, daß die 13 Glaubensartikel zu seiner Zeit in gereimten metrischen Gesängen in deutscher Sprache wiedergegeben wurden und sich unter der großen Masse der Juden der Beliebtheit von Volksliedern erfreuten. Die Zahl der hebräischen Dichtungen, die sich mit den 13 Glaubensartikeln befassen, ist außerordentlich groß; der letzte Forscher, der vor zehn Jahren den Gegenstand behandelt hat, zählt 91 derartige Gedichte in hebräischer Sprache auf, aber es gibt sicher noch weit mehr. So z. B. haben sogar die Karäer, obwohl sie sonst in heftigstem Widerspruch gegen rabbinische Lehren stehen, Dichtungen über diese 13 Glaubensartikel aufgenommen.

Eines der zahlreichen Gedichte dieser Art ist J i g d a l, das ins Gebetbuch aufgenommen und dadurch allgemein bekannt wurde. Es stammt aus Italien, aus dem Jahrhundert Dantes. Der Verfasser ist in dem Gedicht nicht genannt, und es ist viel gestritten worden, wer es sein mag; nach zuverlässigen Nachrichten kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Daniel ben Jehuda, der kurz nach 1300 in Rom Dajjan war, der Verfasser ist. Man hat noch neuerdings dem berühmten Dichter Immanuel ben Salomo aus Rom, der zum Kreise Dantes Beziehungen hatte, die Dichtung zugeschrieben, aber die Gründe dafür sind nicht stichhaltig. In den Handschriften der Gebetbücher hat das Gedicht vor dem Ende einen Zusatz, der in Uebersetzung lautet: „Dies sind die 13 Glaubenslehren, die Grundlage des Gesetzes Gottes und seiner Lehre. Die Lehre Moses ist wahrhaft, sowie seine Prophetie".

Im Gebetbuch der Juden Italiens wird das Lied Jigdal nur an den Abenden der Sabbate und Feiertage verwendet, in Deutschland aber wurde es in das tägliche Gebet aufgenommen. 1570 ist es zum ersten Male in einem Siddur gedruckt worden, und seitdem immer wieder. An Sabbaten und Festtagen wird es mit einer eigenen feierlichen Mollmelodie gesungen, und in gedämpfter Feierlichkeit wird diese Melodie zum Vortrag gebracht, wenn das Jigdal bei der Waschung der Toten(-Tahara) gesungen wird. Die

Verwendung dieses Gesanges in so ernster Stunde soll die Zugehörigkeit des Verstorbenen zu dem im Jigdal zusammengefaßten Glauben zum Ausdruck bringen. Es ist möglich, daß Märtyrer auf dem Scheiterhaufen ihre Glaubenstreue durch das Anstimmen dieses Liedes bekräftigten. Spinoza erzählt von einem Märtyrer Juda, den er persönlich gekannt hatte, daß er unter Absingen eines Psalmes sein Leben aushauchte. So mögen andere Glaubenshelden Jigdal als Abschiedslied gewählt haben, und infolge solch starker Erlebnisse wurde es dann mit der Zeremonie für die Toten überhaupt verbunden.

Wenn Heine sagt, „die Juden singen Metaphysik", so meint er damit den Gesang des Jigdal, das an den Anfang des täglichen Gebets gestellt ist. Es ist ein Gedicht mit metrisch gebauten Versen und durchgehendem Reim; jede der dreizehn Zeilen behandelt einen der Glaubenssätze. Es ist unmöglich, dem Leser durch eine Uebersetzung einen wahren Eindruck vom hebräischen Original zu geben; weder das Metrum noch der Reim lassen sich nachahmen, mittels derer das ganze Gedicht auf einen besonderen Ton abgestimmt wird und einen starken inneren Halt gewinnt. Diese Verskunst im Deutschen nachzuahmen, ist ohne Gewaltsamkeiten und Sprachkünsteleien unmöglich. Daher ist im Folgenden Jigdal in strengster Anlehnung an den hebräischen Text, vor allem unter bedachter Wahrung der Einfachheit des hebräischen Satzbaues übersetzt. Freie poetische Uebertragungen, meist nicht zum Glück des Originals, findet man in allen neueren Ausgaben des übersetzten Gebetbuchs.

יִגְדַּל אֱלֹהִים חַי וְיִשְׁתַּבַּח, נִמְצָא וְאֵין עֵת אֶל־מְצִיאוּתוֹ:
אֶחָד וְאֵין יָחִיד כְּיִחוּדוֹ, נֶעְלָם וְגַם אֵין סוֹף לְאַחְדּוּתוֹ:
אֵין לוֹ דְמוּת הַגּוּף וְאֵינוֹ גוּף, לֹא נַעֲרוֹךְ אֵלָיו קְדֻשָּׁתוֹ:
קַדְמוֹן לְכָל־דָּבָר אֲשֶׁר נִבְרָא, רִאשׁוֹן וְאֵין רֵאשִׁית לְרֵאשִׁיתוֹ:
הִנּוֹ אֲדוֹן עוֹלָם לְכָל־נוֹצָר, יוֹרֶה גְדֻלָּתוֹ וּמַלְכוּתוֹ:
שֶׁפַע נְבוּאָתוֹ נְתָנוֹ אֶל־אַנְשֵׁי סְגֻלָּתוֹ וְתִפְאַרְתּוֹ:
לֹא־קָם בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה עוֹד, נָבִיא וּמַבִּיט אֶת־תְּמוּנָתוֹ:
תּוֹרַת אֱמֶת נָתַן לְעַמּוֹ אֵל עַל־יַד נְבִיאוֹ נֶאֱמַן בֵּיתוֹ:
לֹא יַחֲלִיף הָאֵל וְלֹא יָמִיר דָּתוֹ לְעוֹלָמִים לְזוּלָתוֹ:
צוֹפֶה וְיוֹדֵעַ סְתָרֵינוּ, מַבִּיט לְסוֹף דָּבָר בְּקַדְמָתוֹ:
גּוֹמֵל לְאִישׁ חֶסֶד כְּמִפְעָלוֹ, נוֹתֵן לְרָשָׁע רָע כְּרִשְׁעָתוֹ:
יִשְׁלַח לְקֵץ יָמִין מְשִׁיחֵנוּ, לִפְדּוֹת מְחַכֵּי קֵץ יְשׁוּעָתוֹ:
מֵתִים יְחַיֶּה אֵל בְּרֹב חַסְדּוֹ. בָּרוּךְ עֲדֵי־עַד שֵׁם תְּהִלָּתוֹ:

Groß sei der lebende Gott und gepriesen!
Da ist er! Und kein Zeitende hat sein Dasein!
Einzig ist er und nichts so einzig wie seine Einzigkeit,
Verborgen und auch unendlich seine Einigkeit.
Er hat weder Gestalt des Körpers, noch ist er Körper,
Nichts können wir vergleichen mit seiner Heiligkeit.
Ur-Sache jeden Dings, das geschaffen wurde,
Uranbeginn und kein Beginnen seines Urbeginns.
Fürwahr, Herr der Welt, jedem Gebilde, das da zeugt von seiner Größe und seiner Majestät.
Den Born seiner Offenbarung — er gab ihn den Männern seiner Liebe und seines Stolzes.
Nicht erstand in Israel noch wie Mose ein Prophet, der da schaute seine Erscheinung.
Eine Lehre der Wahrheit gab Gott seinem Volke durch seinen Propheten, den Beglaubigten seines Hauses.
Nicht auswechseln wird Gott und nicht austauschen sein Gesetz für alle Zeit in ein anderes.
Er schaut und weiß, was in uns verborgen, er erblickt das Ende der Dinge in ihrem Anbeginn.
Er vergilt dem Menschen Gnade nach seiner Tat; er gibt dem Bösen Böses nach seiner Bosheit.
Er wird schicken am Ende der Tage unseren Moschiach, zu erlösen, die da harren auf das Endziel seines Heiles.
Die Toten wird Gott beleben mit der Fülle seiner Gnade, gelobt sei in alle Ewigkeit sein ruhmvoller Name!

Literatur: Elbogen, Der jüd. Gottesdienst;
Davidson, Ozar ha Schiva II.

J. E.

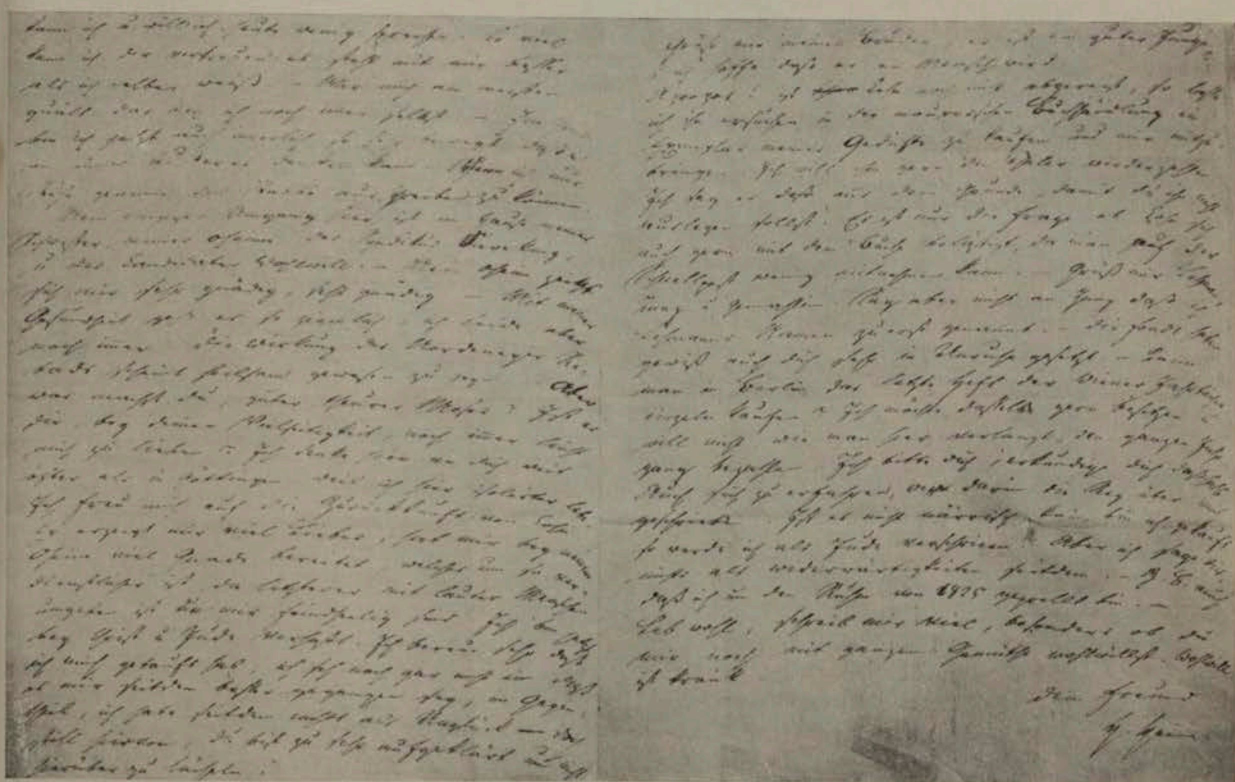
April 1929.

Autographen- und Porträtsammlung Schwadron.

Juden als Autographensammler sind nichts Seltenes. Einige Juden haben sogar sehr berühmte Sammlungen von Originalhandschriften aufgebaut. So Alexander Meier Cohn und Professor Ludwig Darmstädter, dessen kostbare Sammlung als die „Dokumentensammlung Darmstädter" der Preußischen Staatsbibliothek angegliedert ist. Die größten allgemeinen Autographensammlungen in jüdischer Hand sind heute wohl die von Henry de Rothschild, Paris, und Louis Koch, Frankfurt am Main.

Dagegen hat es bisher keine Autographensammlung spezifisch jüdischen Charakters gegeben. Es hat noch habe, und der große Gesetzesgewaltige in der fern erträumten Residenzstadt antwortete dem Knaben mit einem eigenhändigen Schreiben, das dieser wie einen Talisman aufbewahrte. Nunmehr begann er in der heimlichen Hoffnung, auch von anderen Geistesgrößen Dokumente zu erhalten, Briefe mit verschiedenen Fragen an bekannte Gelehrte und Schriftsteller zu richten, und so erwachte in ihm die Lust am Autographensammeln und der Wunsch, eine solche Sammlung einmal zu besitzen.

Wenige Jahre später erfuhr er, daß die Pariser Staatsbibliothek, das Britische Museum und das Ger-



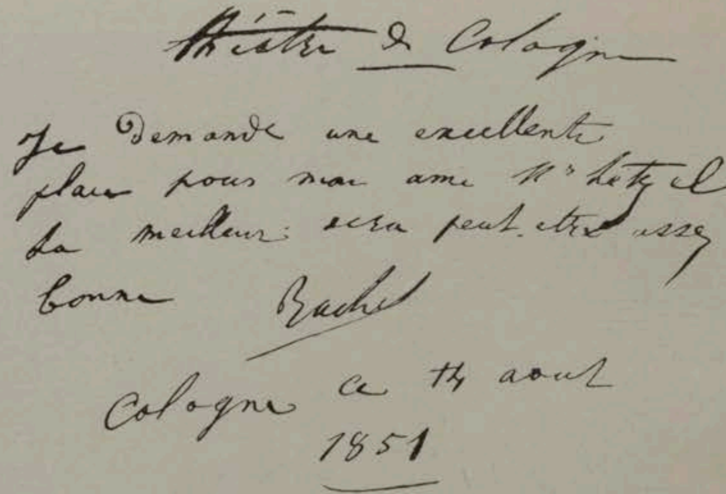
Brief Heines über seine Taufe.

niemand im großen Stil Manuskripte, Briefe und sonstige handschriftliche Dokumente sowie Porträts bedeutender jüdischer Menschen gesammelt. Diese Aufgabe ist vielmehr zum ersten Male von einem in Galizien geborenen Chemiker und Schriftsteller Dr. Abraham Schwadron in Angriff genommen worden.

Allgemein psychologisch interessant für die Entwicklungsgeschichte großer Sammlungen sind die Erinnerungen, die Schwadron über die Entstehung seiner Sammlung veröffentlicht hat. Als 16jähriger Knabe las er in seinem weltabgelegenen galizischen Heimatdorf die „Geschichte des Erziehungswesen und der Kultur der abendländischen Juden" von Güdemann und fand darin eine mit einem Fragezeichen versehene Deutung eines althebräischen Dokuments. Der 16jährige schrieb dem Oberrabbiner von Wien, daß er für diese Stelle eine andere Deutung gefunden manische Museum in Nürnberg große Autographensammlungen besitzen. Und als er in Lemberg Briefe und Porträts berühmter Polen ausgestellt sah, da kam ihm der Gedanke, das, was die Anderen für sich geschaffen, auf jüdischem Gebiet für die Juden und zur Ehre des Judentums für die Mit- und Nachwelt ins Leben zu rufen: Eine Sammlung jüdischer Schriftstücke und Porträts — ein Gedanke, dem er von nun an seine freie Zeit und seine zuerst sehr bescheidenen Mittel geopfert hat. Im Laufe der Jahre wuchs die Sammlung auf 200 Stücke an — da brach eines Tages in dem galizischen Dorfe Feuer aus, wie dies dort keine Seltenheit ist, und die Sammlung fiel den Flammen zum Opfer.

Nun mußte ganz von vorn begonnen werden. In 15jähriger Arbeit sammelte Schwadron 600 Autogramme, Manuskripte und Bilder — und wieder drohte dieses kleine jüdische Schriftmuseum der Ver-

nichtung anheimzufallen, dieses Mal durch den Weltkrieg, dessen erstes Schlachtfeld die Ebene von Galizien war. Nur mit Mühe gelang es ihm, seine Sammlung vor dem Einfall der Russen in Sicherheit zu bringen. Nach dem Kriege vermochte er sie durch intensive Hingabe an den idealen Gedanken soweit zu fördern, daß sie schließlich nach 30jähriger Arbeit im Jahre 1927 als eine stattliche Sammlung jüdischer Dokumente und Porträts nach Jerusalem überführt werden konnte. Er schenkte sie der dortigen Hebräischen National- und Universitätsbibliothek, wo sie den Grundstock für eine an dieser Bibliothek neu geschaffene Abteilung für jüdische Autographen und Porträts bildet.


Théâtre de Cologne

Je demande une excellente place pour mon ami Mr ... la meilleure: cela peut être assez bonne

Rachel

Cologne ce 14 août 1851

Billett der Rachel.

Die Schwadronsche Sammlung enthält jetzt (1929) ungefähr 3000 Autogramme und ca. 2000 Bilder von jüdischen Persönlichkeiten. Die ältesten stammen aus dem 15. Jahrhundert. In ihr sind Handschriften berühmter Juden aller Länder und Kategorien vertreten: Mittelalterliche Gelehrte, berühmte Talmudisten, Kabbalisten und Chassidim, Vorkämpfer und Vertreter der Aufklärungsepoche, der Haskalah, der Menschenkreis um Mendelssohn, um Rachel, um Heine, die großen jüdischen Sozialisten von Marx und Lassalle bis zu Eisner und Rosa Luxemburg, die jüdischen Politiker der europäischen Welt, Künstler, Schauspieler und Gelehrte, hebräische und jiddische Schriftsteller, bedeutende Vertreter des Liberalismus, der Orthodoxie und des Zionismus und ebenso getaufte Juden bis zu den dem Judentum entstammenden Kirchenrechtslehrern und Geistlichen. Auch die vielfach sehr schwer zu erhaltenden eigenhändigen Briefe und Dokumente der östlichen jüdischen Größen sind in der Sammlung zahlreicher als sonst irgendwo vertreten. Im Katalog der Schwadronschen Sammlung findet man z. B. die Namen Rabbi Josef Caro, Verfasser des Schulchan Aruch, Rabbi Eljahu, Gaon von Wilna, Rabbi Jonathan Eibschütz, Rabbi Akiba Eger, Rabbi Levi Jizchak von Berditschew, Rabbi Schneur Salman von Ladi, Moses Chaim und Samuel David Luzatto, Krochmal, Zunz, Graetz, Henriette Herz, Lord Beaconsfield, Moses Mendelssohn, Montefiore, Cremieux, Emil und Walter Rathenau, Ballin, Lord Reading, Moses Hess, Herzl, Nordau, Achad Haam, Mendele Moicher Sforim, Perez, Scholem Alechem, Marx, Lassalle, Hermann Cohen, Bergson, Siegfried Marcus (Erfinder des Automobils), Heinrich Hertz, Einstein (das Originalmanuskript der Relativitätstheorie), Henle, Neisser, Ehrlich, Haffkine, Lombroso, Freud, Zamenhof (Esperanto), Meyerbeer, Rubinstein, Mahler, die Rachel, Sarah Bernhardt, Sonnenthal, Josef Israels, Liebermann usw. usw.

Durch die angegliederte Porträtsammlung werden die Handschriften einerseits illustriert, andererseits soll sie den Grundstock für eine Ikonographie der Juden und einen Porträtatlas der jüdischen Geistesvertreter bilden.

Seit die Schwadronsche Sammlung von ihrem Besitzer der Hebräischen National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem als Schenkung überwiesen worden ist und jetzt dort von ihm selbst verwaltet und katalogisiert wird, nimmt sie dank dem steigenden Interesse der Judenheit an diesem neu geschaffenen Geisteszentrum an Umfang dauernd zu. Es wäre zu begrüßen, wenn alle diejenigen, die Schriftzeugnisse und Porträts bedeutender jüdischer Menschen aufbewahren, diese entweder schon bei ihren Lebzeiten oder zumindest testamentarisch der Sammlung übergeben, damit sie im Laufe der Zeit zu einem möglichst vollständigen Archiv jüdischer Schrift- und Bilderdokumente anwächst.

Literatur: Wolbe, Handbuch f. Autographensammler, Berlin 1923.
Joline, Meditations of an autograph Collecter, London 1902.
Wachstein, Hebräische Autographen, „Menorah", Wien 1927.
Schwadron, Soncino-Blätter, I, Berlin 1925.
Schwadron, Beschaar ketaw hajad wehaparzuf, „Ketuwim," Tel Aviv 1927.
Schwadron, Jewish history in handwriting, „New Palestine", New York 1928.

Mai 1929 A. Sch.

Juden in Schweden.

Die Geschichte der Juden in Skandinavien ist so dürftig wie die keines anderen europäischen Landes. Durch seine geographische Lage ist Skandinavien vom Schauplatz der europäischen Ereignisse isoliert und folglich in der Gestaltung seiner inneren Geschicke vom äußeren Zwang und von den Zufällen des historischen Geschehens unabhängiger als es beispielsweise Deutschland ist, das für fast alle kriegerischen Unternehmungen zwischen Ost und West und Nord und Süd den gegebenen Kampfplatz darstellte. Die Geschichte der Juden Skandinaviens bietet jenes Bild, das die jüdische Geschichte auch der anderen europäischen Länder sicher geboten hätte, wenn diese gleich den Nordländern ihre Geschicke selbständig hätten bestimmen können. Es ist die Geschichte einer bis in die neueste Zeit hineinreichenden konsequenten Ablehnung des jüdischen Elements, im Mittelalter lediglich unterbrochen durch vereinzelte Beziehungen freidenkender Persönlichkeiten zu den Juden des Auslandes.

Mehr sagenhaft als historisch sind die Beziehungen der russisch-jüdischen Chasaren zu den Schweden, die zwischen den Jahren 800 und 1000 sehr rege gewesen sein sollen und wahrscheinlich handelspolitischen Charakter trugen. Der erste authentische Name eines Juden in der Geschichte Schwedens ist der eines jüdischen Leibarztes, der unter der Regierung Gustav Wasas an den Hof berufen wird. Um 1600 bemühten sich einige reiche sephardische Juden, ihre Handelsbeziehungen auf Göteborg auszudehnen, aber der bekannte Kanzler Axel Oxenstierna verhinderte die Niederlassung der unerwünschten Juden in seinem Vaterlande. Als hundert Jahre später sich dennoch einige Juden in Stockholm eingeschlichen hatten, wurden sie von dort wieder ausgewiesen. Nicht alle gaben um ihres Judentums willen das Wohnrecht in der schwedischen Hauptstadt auf, sondern zogen es vor, anstelle der schönen Stadt ihr Judentum zu verlassen und wurden 1681 unter Karl XI. in der Deutschen Kirche zu Stockholm unter großer Feierlichkeit getauft. Das gleiche Schicksal ereilte einige Dutzend türkische Juden, die Karl XII. für seine Türkenfeldzüge Geld geliehen hatten, sich aber ebenfalls in dem judenfeindlichen Lande nicht zu halten vermochten und teils getauft, teils durch ein besonderes Dekret vom Jahre 1727 ausgewiesen wurden.

Als im Zeitalter der Entdeckungen in allen Ländern die Ost- und Westindischen Kompagnien gegründet wurden, an denen naturgemäß überall vereinzelte Juden beteiligt waren, kamen auch die Schweden nolens volens mit spanisch-portugiesischen Juden in Geschäftsberührung, und zwischen den Jahren 1730 und 1750 wurden zahlreiche Verhandlungen gepflogen, den jüdischen Kaufleuten die Errichtung von Kontoren in den schwedischen Hafenstädten, vor allem Göteborg, zu gestatten, aber auch diese Versuche scheiterten am Widerstand der Behörden, der Geistlichkeit und des Volkes.

In der ganzen mittelalterlichen Geschichte Schwedens gibt es nur eine kurze Epoche, in der unter dem Schutz einer großen Persönlichkeit den Juden hier Eintritt und Heimatrecht für kurze Zeit gewährt wurden, das war die Regierung der berühmten Königin Christine, der Tochter Gustav Adolfs (1632—1654). Christine war ausgesprochen judenfreundlich gesinnt. Nach ihrer Thronentsagung zugunsten Karls XI. unternahm sie zahlreiche Reisen nach dem Kontinent, vor allem nach Holland und Flandern, lernte dort die in höchster Blüte stehende spanisch-niederländische Judenheit kennen und trat zu deren führenden Gestalten in persönliche Beziehung. 1654 machte sie die Bekanntschaft von Manasse ben Israel und unterhielt mit ihm bis zu seinem drei Jahre später erfolgenden Tode eine freundschaftliche Korrespondenz. Diego Texeira in Hamburg wurde ihr „Hamburger Resident", d. h. Konsul, und bei ihren Reisen durch diese Stadt war sie im Hause Texeira zu Gast. Der Jude Benedict de Castro war ihr Leibarzt, und seinen Brüdern erteilte sie Handelserlaubnis in Schweden. Unter dem Einfluß ihres jüdischen Umgangs verwandte sie sich mehrfach auch für die Juden des Auslandes. 1670 will sie — vergeblich — die Austreibung der Juden aus Wien verhindern, und 1686 erläßt sie eine Botschaft zugunsten der Juden Roms. Aber die Gestalt der Königin Christine steht in der Gesamtgeschichte der Juden Skandinaviens vereinzelt da.

Erst kurz vor Beginn des 19. Jahrhunderts erwerben die Juden, zunächst noch unter starken Einschränkungen, ein bescheidenes Wohnrecht in einzelnen Städten Schwedens. Zur Zeit Friedrich d. Gr. hatten schwedische Offiziere in Bützow in Mecklenburg einen jüdischen Galanteriewarenhändler Aron Isak kennengelernt, der eine besondere Fähigkeit in der Kunst, Petschafte zu schneiden und zu stechen, besaß. Da es in ganz Schweden damals niemanden gab, der Siegel anzufertigen verstand, gaben ihm die schwedischen Offiziere Empfehlungen an den aufgeklärten Oberstatthalter von Stockholm, den Freiherrn Sparre, und, obwohl der Magistrat von Stockholm sich der Niederlassung des jüdischen Steinschneiders heftig widersetzte, erreichte Sparre die Einwanderungserlaubnis für den jüdischen Petschaftstecher. 1775 erhielt der erste Jude durch ein königliches Dekret die Erlaubnis, in Stockholm zu wohnen, nachdem wenige Jahre vorher die kleine Inselstadt Marstrand, nicht weit von Göteborg, zu einem Freihafen erklärt worden war, und man hiermit Fremden das Recht der Niederlassung an diesem unbedeutenden Platz zugebilligt hatte. 1782 wird durch ein besonderes Judenreglement den Juden ein beschränktes Bürger- und Wohnrecht für die drei Städte Stockholm, Göteborg und Norköping eingeräumt, und damit beginnt die auch fernerhin in bescheidenen Grenzen sich bewegende Geschichte der Juden in Schweden, deren Realitäten in einem auffallenden Gegensatz zum politisch-polemischen Aufwand stehen, der in dem Pro und Contra der Judenfrage in Schweden aufgeboten wurde. Die Zahl der Juden, die auf Grund der Einwanderungserlaubnis sich in Schweden niederließen, erreichte noch nicht einmal 1000, und die meisten von ihnen waren bescheidene Handwerker, die sich in erster Linie dem Kattundruck widmeten. Trotzdem entspann sich über dieses Häuflein Juden, das insgesamt noch nicht einmal ein Bataillon hätte zusammenstellen können, eine

viele Jahre hindurch erbittert hin- und herwogende Campagne der Geister, die in Reden, Zeitungsaufsätzen, Broschüren und politischen Pamphleten ihren Ausdruck fand. Im Mittelpunkt dieses Kampfes standen der schwedische König Karl Johann (Bernadotte) und der Schriftsteller Grevesmöhlen. Der König wurde wegen seiner Judenfreundlichkeit als „Judenstämmling" verdächtigt, Grevesmöhlen als gekaufter Sendling des Königs und der Juden denunziert.

In diesem Kampf trug das Volk über den Herrscher den Sieg davon. Die Einwanderungsbestimmungen wurden erneut verschärft, die im Lande ansässigen Juden zu einer beschleunigten Assimilierung gezwungen. Eine besondere geheime Gesellschaft „I. I." (Judika Intresset, Das jüdische Interesse) setzte sich die Aufgabe, diese Assimilierung zu fördern und die schwedische Judenheit von allen traditionellen und nationalen Elementen zu reinigen. Diese Tendenzen führten naturgemäß zu Konflikten, so daß beispielsweise 1857 der Rabbiner von Göteborg sein Amt niederlegte.

Trotz zahlreicher Taufen und geringen Zuzugs hat sich im Laufe des 19. Jahrhunderts, namentlich seitdem in den Jahrzehnten zwischen 1860 und 1870 den Juden Schritt für Schritt die allgemeinen Staatsbürgerrechte eingeräumt wurden, das schwedische Judentum sowohl äußerlich als innerlich erfreulich entwickelt. Heute wohnen in Schweden ungefähr 6000 Juden, davon die Hälfte in der Hauptstadt Stockholm, so daß also in Schweden in der Verteilung der Juden über Land und Hauptstadt dasselbe Verhältnis besteht wie in Deutschland, wo die Hälfte der etwa tausendmal zahlreicheren Juden in Berlin zusammengedrängt lebt. Wie in Deutschland sind die Juden in drei Gruppen geteilt: die Orthodoxie, die eingesessenen assimilierten Liberalen und die später hinzugekommenen und noch nicht so stark assimilierten Ostjuden, die in Stockholm im Stadtteil Söder als die sogen. Söderjuden ihre eigene Gemeinde bilden.

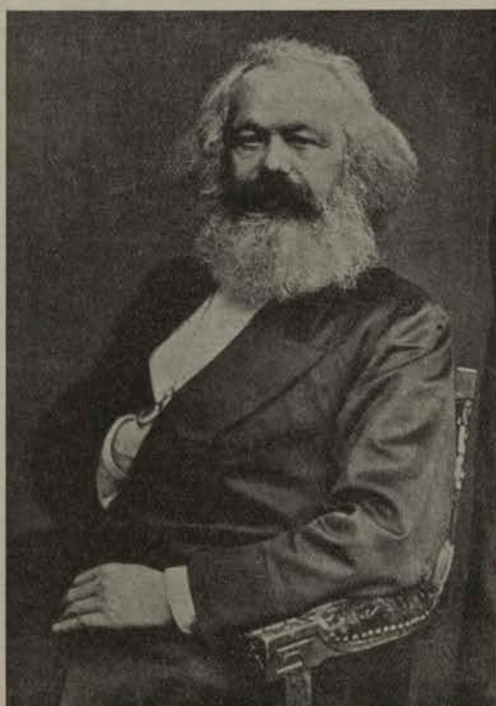
Trotz seiner geringen Zahl hat sich das schwedische Judentum eine beachtenswerte Position innerhalb der schwedischen Bevölkerung errungen. Karl Warburg (gest. 1918) war Mitherausgeber des Skandinavischen Konversationslexikons und Mitglied des Reichstags, Albert Rubensohn (gest. 1901) Direktor des Stockholmer Konservatoriums, Otte Salomon (gest. 1907) Gründer des Kunstgewerbeseminars zu Mäes, der Philanthrop Heilborn ist der Begründer der schwedischen Suppenküchen, der späteren Volksküchen, Abraham Nachmanson (gest. 1912) war ein vielseitiger, in ganz Schweden bekannter Stifter zahlreicher sozialer Liebeswerke. Einer der führenden Verlage Stockholms, Bonniers Förlag, ist eine jüdische Gründung, der Maler Ernst Josephson (gest. 1906) zählt zu den bekanntesten schwedischen Malern und Oskar Levertin (gest. 1906) ist ein in ganz Schweden anerkannter jüdisch-schwedischer Dichter, der sein Dasein als Jude in dem judenarmen und den Juden auch heute noch nicht übermäßig freundlich gesinnten Land als einen schmerzlichen Dualismus empfand, dem er auch in seinen Dichtungen literarisch Ausdruck verlieh.

Mai 1929

Karl Marx.

II. Lebensgeschichte (I. Teil).

Karl Marx wurde am 5. Mai 1818 in Trier als Sproß zweier Rabbinergenerationen geboren, deren Geschichte sich väterlicher- wie mütterlicherseits ziemlich weit zurückverfolgen läßt. Sein Vater, Hirschel Marx, war der erste seines Geschlechts, der sich nicht mehr dem Talmudstudium widmete, sondern einen weltlichen Beruf ergriff und Advokat wurde. Dem allgemeinen Zuge der Zeit folgend, trat er, als sein Sohn das schulpflichtige Alter erreicht hatte, zum Protestantismus über, wahrscheinlich hauptsächlich mit Rücksicht auf den Schuleintritt des Knaben, der durch seine ungewöhnliche Begabung zu den kühnsten Hoffnungen berechtigte und dem der ihn zärtlich liebende Vater hierdurch offenbar den Weg zu einer ungehemmten bürgerlichen Karriere öffnen wollte.



Karl Marx.

Nach einer glänzend verlaufenen Schulzeit bezog Marx die Universität — und hiermit begann die nicht mehr endende Reihe bitterer Enttäuschungen für seine Familie. Statt dem Wunsche der Eltern gemäß seine ungewöhnlichen Geistesgaben in den Dienst einer juristischen Laufbahn zu stellen, trieb er seinen Neigungen folgend historische und philosophische Studien und offenbarte schon früh mit aller Schärfe jene Charaktereigenschaften, die Glück und Unglück seines ferneren Lebens bestimmten: eine gefährlich wirkende Hemmungslosigkeit im Ausbruch und im Ausdruck seiner Empfindungen, einen extremen Radikalismus in Anschauung und Gefühl, ein bis zur Unerträglichkeit gesteigertes Selbstbewußtsein und ein leidenschaftliches Interesse für Sozialprobleme.

Die liberalen Elemente der akademischen Jugend standen in jener Zeit, namentlich in Berlin, ganz und gar unter dem unmittelbaren Einfluß der nach-Hegelschen Philosophen Schelling, Feuerbach, David Strauß u. a. Politisch hatte die nach den Freiheitskriegen erstarkte Reaktion in Gestalt der „Heiligen Allianz" Preußen-Österreich-Rußland und unter der Führung des Fürsten Metternich den Höhepunkt ihrer Macht erreicht — und damit überschritten. Wie die französische Revolution durch Enzyklopädisten vorbereitet wurde, so begann hier die Auflehnung im Namen und unter dem Schutz der scheinbar neutralen, in Wahrheit aber liberalen Wissenschaft. Mit dem aufklärerischen und zugleich aufrührerischen „Leben Jesu" (1835) von David Strauß begann zunächst die Auflehnung des Geistes und alsdann der Geister, die sich, durchweg Jung-Hegelianer, im Berliner „Doktorklub" zusammengefunden, wo auch Marx zum ersten Male mit den Großen des Tages zusammentraf. In dieser Zeit erfolgte auch sein Debüt als Schriftsteller, und zwar gleich in unverkennbarer Form und mit dem für ihn nunmehr auch weiterhin typischen Schicksal: Ein politisch-polemischer Artikel „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion" verfiel selbst der Zensur und mußte in der Schweiz erscheinen.

Etwa mit dem Jahre 1840 begann die Auflehnung gegen die Reaktion aus den Sphären der freigesinnten Jugend und der gebildeten Zirkel auf das Bürgertum überzugreifen. Eines der Blätter, die den erstarkenden liberalen Anschauungen als Sprachrohr dienten, war die „Rheinische Zeitung" in Köln, in deren Redaktion Marx 1842 eintrat. Er begann seine Tätigkeit mit einer Reihe von Aufsätzen über die Preßfreiheit, die von der Regierung versprochen, aber nicht gewährt worden war. Die Artikel erregten Aufsehen durch ihre glänzende stilistische Fassung, die zwingende Logik der Beweisführung, die Klarheit des Urteils und die Kraft des Temperaments, mit denen die Forderungen vorgetragen wurden. Aber der kühn begonnene Siegeszug sollte rasch ein Ende finden. Im Verlauf einer Polemik mit der „Augsburger Zeitung" erlitt Marx eine journalistische Niederlage, die für seine gesamte innere und äußere Entwicklung entscheidend wurde: Er mußte seinen Gegnern zugestehen, über ökonomische Fragen, die zur Debatte standen, nicht genügend unterrichtet und folglich gar nicht kompetent in den diskutierten Problemen zu sein. Marx war ein bis über die Grenze der Erträglichkeit hinaus ehrgeiziger und selbstbewußter Charakter. Diese publizistische Niederlage, über die ein weniger empfindsamer und ein anspruchsloserer Charakter leicht hinweggekommen wäre, verwundete ihn einerseits tief, ja wahrscheinlich unheilbar; andererseits steigerte sie sein Mißtrauen, seine Ängstlichkeit, und zur Verdeckung dieser Schwäche seinen zur Schau getragenen Stolz, seine Empfindlichkeit und seine Gereiztheit gegenüber seinen Kritikern bis zu einem fast krankhaft zu nennenden und für sein ferneres Schicksal verhängnisvollen Übermaß. Das praktische Ergebnis dieses Mißerfolges war, daß Marx sich nunmehr dem Studium der Soziologie, speziell den Theorien des französischen Kommunismus und Sozialismus zuwendete, und als bald darauf die „Rheinische Zeitung" von der Zensur verboten wurde, ging er nach Paris, um hier den Sozialismus an der Quelle seiner Theorien zu studieren.

Hier begann er, mit Arnold Ruge eine Zeitschrift herauszugeben, deren Tendenzen uns noch heute nach fast 100 Jahren höchst modern anmuten und die im Keim zum Tode verurteilt war, weil sie in einem Zeitalter gegründet wurde, das für eine solche Idee noch keineswegs reif war. Sie war mehr eine in Form einer Tat manifestierte Prophetie als das Unternehmen eines Zeitungsverlegers und negierte hierdurch sich selbst. Unter Mitarbeit von Feuerbach und dem russischen Revolutionär Bakunin erschienen die „Deutsch-französischen Jahrbücher", die eine Verständigung zwischen Frankreich und Deutschland herbeiführen, die „Fraternisierung der Prinzipien", die „Einkehr einer ganzen Nation bei der anderen" bezwecken sollten. Das allzu kühne Unternehmen fand rasch das zu erwartende Schicksal: Da diese völkerversöhnende Idee den Grundprinzipien der damaligen europäischen, auf Krieg und Eroberung bedachten Politik zuwiderlief, legte die preußische Regierung gegen das „staatsfeindliche" Unternehmen Protest ein. Aber die Arbeit war nicht umsonst gewesen. Wie immer erwies sich auch hier der Schenker zuletzt als der wahre Beschenkte. Die Begeisterung für das Ziel der Völkerversöhnung hatte Marx eine Flugkraft der Gedanken verliehen, die ihn weit in das von ihm später zu erschließende Neuland der Marxistischen Geschichtsauffassung hinaus- und hineintrug. In der in den Jahrbüchern erschienenen „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" zeichnete er die ersten Umrisse seiner Geschichtsauffassung, die im Gegensatz zu Hegel an die Stelle einer Geschichts-i d e e als Träger des historischen Geschehens den M e n s c h e n und als Leitmotiv der geschichtlichen Taten die Bedürfnisse des Menschen setzt. In diesem Aufsatz beginnt auch die Kritik der Religion, die Marx als eine vom Menschen geschaffene Methodik des Denkens, und zwar insbesondere des politischen Denkens, als ein Instrument der Politik betrachtet. „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen .... Dieser Staat, diese Sozietät, produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind .... Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist .... Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes .... Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glückes des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks .... Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren .... Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik .... Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist."

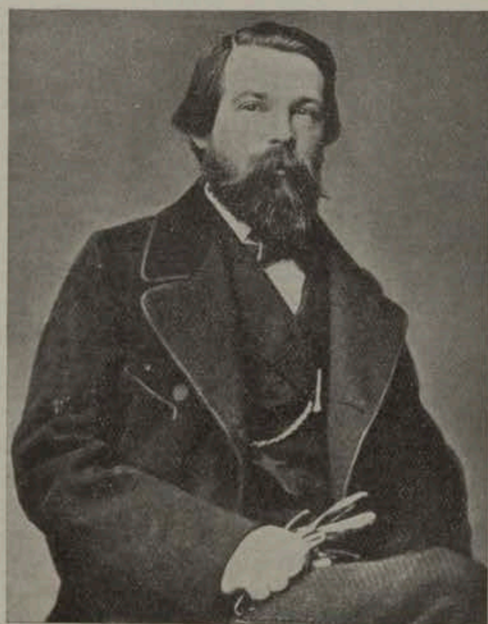
Diese Leitgedanken des Aufsatzes sind darum so bemerkenswert, weil sie den Keim der ganzen Marxistischen Weltanschauung enthalten, und weil nur derjenige, der diese Wurzel der Marxistischen Geschichtsauffassung kennengelernt hat, überhaupt zu einem rechten Begreifen des Marxismus gelangen kann. In der Geschichtsauffassung von Marx liegt auch die Voraussetzung für seine Stellung zum Judentum, die er zur selben Zeit in einem ebenfalls in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern" erschienenen Aufsatz „Zur Judenfrage" formuliert. Für Marx ist die Religion die Erfindung, ja sozusagen die böswillige Erfindung der kapitalistischen Welt zur Verteidigung des kapitalistischen Unrechts gegen die unterdrückten Massen. Und die Juden haben nach seiner Ansicht diese Religion in ausgeprägtester Form zu einem Bollwerk des Besitzes gegen die Ansprüche der Nichtbesitzenden ausgebaut. Die jüdische Religion ist für ihn „die Religion aller Religionen", mithin die hassenswerteste aller Religionen, und das Christentum betrachtet er als die Übernahme dieses Judentums durch die europäische Welt. In der gedanklichen Legitimierung und Verteidigung des kapitalistischen Systems sind die Juden innerhalb der europäischen Welt die Lehrmeister und Virtuosen in der Handhabung dieses ausbeuterischen Systems — mithin am hassenswertesten. „Wir erkennen also im Judentum ein allgemeines, allgegenwärtiges antisoziales Element, welches durch die geschichtliche Entwicklung, an welcher die Juden in dieser schlechten Beziehung eifrig mitgearbeitet, auf seine jetzige Höhe getrieben wurde, auf eine Höhe, auf welcher es sich notwendig auflösen muß."

Was die deutschen Verhältnisse betrifft, so spricht Marx dem deutschen Staat seiner Zeit überhaupt das Prädikat eines echten Staates ab. Denn die Menschen in diesem Lande sind keine Staatsbürger, und weil sie keine Staatsbürger sind, sind sie keine Menschen. „Auf welchen Titel hin begehrt Ihr Juden also die Emanzipation? .... als Staatsbürger? Es gibt in Deutschland keine Staatsbürger. Als Menschen? Ihr seid keine Menschen, so wenig als die, an die Ihr appelliert." Nach Marx muß jede menschliche Emanzipation mit der Emanzipation des Menschen von der Religion beginnen, denn die Religion ist das Hindernis, das die Machthaber aufgerichtet haben, um den Menschen nicht zum Staatsbürger und dadurch nicht zum wahren Menschen werden zu lassen. „Die politische Emanzipation des Juden, des Christen, überhaupt des religiösen Menschen ist die Emanzipation des Staates vom Judentum, vom Christentum, überhaupt von der Religion .... Im christlich-germanischen Staat ist die Religion die Religion der Herrschaft .... Der demokratische Staat, der wirkliche Staat bedarf nicht der Religion zu seiner politischen Vervollständigung ...."

Der Begriff der Judenemanzipation, wie er die Juden der damaligen Zeit als brennende Gegenwartsfrage beschäftigte, d. h. die Emanzipation des Juden aus seiner bisherigen Sonderstellung zu dem sogenannten „Staatsbürger" eines Staates, den Marx als Staat gar nicht anerkannte — dieser Begriff der Emanzipation existierte für ihn nicht. „Ihr müßt nicht da-

nach streben, als Juden Bürger dieses unstaatlichen Staates zu werden, sondern euch von diesem Staat emanzipieren, um Menschen zu werden und um Bürger des neuen menschlichen Staates sein zu können." Ihm schwebte ein ganz anderes Ideal vor: Die Emanzipation des Staates von der kapitalistischen Staatsreligion, deren oberster Gott nach seiner Auffassung das Geld, deren Motive der Egoismus, deren Ritual der Eigennutz ist. Nach seiner Anschauung soll sich der Jude vom Judentum, dieser praktischen Religion des Eigennutzes, und der Christ vom Christentum, diesem übernommenen Judentum der eigennützigen Europäer, emanzipieren: „Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.

Wer die dialektisch überspitzte Abhandlung „Zur Judenfrage" liest, sieht sich einem ausgesprochen judenfeindlichen Produkt gegenüber, das die Feder eines durch die deutsche Philosophie gegangenen Talmudistenenkels deutlich verrät. Wer aber hinter der Tat das Motiv zu erkennen vermag, sieht hier in gequälter Selbstzerfleischung den Willen zur Überwindung des Bösen in sich und den anderen ringen und erkennt in der antijüdischen Abhandlung ein Produkt des spezifisch jüdischen Weltverbesserungsstrebens aus der junghegelianischen Epoche des 19. Jahrhunderts.



Friedrich Engels.

In Paris gelangte Marx mit einer Reihe von Persönlichkeiten der internationalen Welt in Berührung, die hier vor den Verfolgungen der östlichen reaktionären Monarchien eine Heimstätte gefunden hatten, Bakunin, Moses Heß, Heine, den Marx entscheidend in seiner politisch-ethischen Wandlung beeinflußte. Die für Marx aber weitaus bedeutendste Pariser Bekanntschaft war jene mit dem Barmer Fabrikantensohn Friedrich Engels (geb. 28. Nov. 1820), der in des Wortes schönstem Sinne zum guten Genius für Marx werden sollte, und zwar in einem solchen Maß, daß man ohne historische Schönfärberei sagen kann: Ohne die Bekanntschaft mit Friedrich Engels wäre Marx spurlos im Sturm der Zeitgeschichte untergegangen, ohne ihn hätte er weder die praktische Schöpfung der „Internationale" noch das geistige Werk des „Kapitals", diese beiden Unsterblichkeitsleistungen vollbracht, und für jeden Historiker des Sozialismus sind und bleiben für alle Zeit die Namen Marx und Engels untrennbar verbunden.

Der Pariser Kreis, dem auch der bekannte französische Sozialist Proudhon angehörte, blieb nicht lange ungestört, sondern wurde bald gewaltsam auseinandergerissen. Auf Veranlassung der Preußischen Regierung wurden die dortigen Sozialisten wegen der Herausgabe eines revolutionären Blattes ausgewiesen (mit Ausnahme von Heine, der damals schon ein kranker Mann war).

Schon damals waren die Vermögensverhältnisse von Marx zerrüttet. Die journalistische Tätigkeit an Blättern, die infolge der Zensurschwierigkeiten gewöhnlich nur ein kurzes Leben fristeten, brachte naturgemäß nicht viel ein. Dagegen war die Teilnahme an sozialistischen Kongressen und Zusammenkünften sowie die ununterbrochene Reihe von Verhandlungen und Geheimkorrespondenzen mit Ausgaben, aber nicht mit Einnahmen verknüpft. Außerdem besaß Marx zwar einen genialen Scharfblick für die ökonomischen Probleme der Allgemeinheit, aber für die eigene Wirtschaft fehlte ihm jedes Verständnis, und schon in diesen Jahren begann jenes nun nie mehr endende wirtschaftliche Elend, das äußerlich durch die Entwurzelung des Emigranten, innerlich aber in noch viel entscheidenderer Weise durch die unwirtschaftliche Lebensweise von Marx bedingt war. Marx wäre nicht einmal, sondern hunderte Mal untergegangen, in irgendeinem Asyl für Obdachlose sang- und klanglos verkommen, wenn nicht eben Friedrich Engels mit einer geradezu übermenschlichen Geduld Jahrzehnte hindurch immer wieder von neuem dem verehrten Freund in der hochherzigsten Weise mit Summen jeder Höhe geholfen hätte, was um so bewunderungswürdiger ist, als er selber keineswegs sein Geld leicht verdiente und andererseits Marx, je öfter der Freund ihm half, um so mehr die Fähigkeit verlor, aus eigener Kraft seine wirtschaftliche Selbständigkeit zu erhalten.

Nach der Ausweisung aus Paris wandte sich Marx nach Brüssel, und Engels kam aus England herüber, um ihm hier bei der Gründung einer neuen Existenz behilflich zu sein. Nachdem Marx und Engels schon vorher ein dickbändiges polemisches Werk von zweifelhaftem Wert verfaßt hatten („Die Heilige Familie"), schrieben sie nunmehr in Brüssel gemeinsam die beiden Bände „Die Deutsche Ideologie". Diese Werke dienten, wie Marx selbst einmal rückschauend gesagt hat, weniger der Aufklärung anderer als der „Selbstverständigung". In diesen langatmigen und heute gar nicht mehr leserlichen Werken schreiben sich Marx und Engels die Seelen von allem Ballast ihrer Erziehung und von allen Unlustgefühlen menschlicher Begegnungen rein.

Es lag in der Natur von Marx, polemisch zu sein. Seine ganze Lebensarbeit ist ja im Grunde genommen

eine Polemik gegen die herrschende Gesellschaftsform. Aber die angegriffenen Objekte waren nicht ausschließlich Ideen, sondern auch ihre Träger: Menschen. In der Schärfe seiner Polemik, in der Unerbittlichkeit seiner Kritik, in der beißenden Satire und der dialektischen Finesse seines Stils liegt die Kraft aber auch zugleich die Schwäche seiner literarischen Produktion. Statt seine Ideen in kurzen, bewußt für die Ewigkeit geschriebenen Werken zu formulieren, sind sie in polemischen Schriften eingestreut, deren Inhalt zeitgebunden und deren Lektüre daher heute bis zur Unmöglichkeit erschwert ist. Dies ist die Ursache für die mangelnde Popularität seiner Schriften. Ein typisches Produkt der Marxschen Feder ist seine Polemik gegen den Begründer des französischen Sozialismus Proudhon, mit dem er in Paris in enger menschlicher und wissenschaftlicher Beziehung gestanden hat und dessen bekanntes Hauptwerk den Titel trägt: „Die Philosophie des Elends". Diesem Werk setzte Marx eine Kritik entgegen unter dem Titel „Das Elend der Philosophie", in der er mit schonungsloser und weder sachlich noch persönlich gerechtfertigter Schärfe gegen den ahnungslosen einstigen Weggenossen zu Felde zieht. Aber auch diese Schrift hat er im tiefsten Sinne weniger gegen den Gegner als gegen sich selbst geschrieben, ein Selbstläuterungswerk, eine jener vielen seelischen Häutungen, die dieser ewig nicht nur mit der Welt, sondern vor allem mit sich selbst kämpfende Riese durchlebte. Es war sein Schicksal, stets von neuem über seine Genossen hinauszuwachsen, aber auch gleichzeitig sein verhängnisvolles Geschick, alle, über die er hinauswuchs, rücksichtslos zu zertreten. Marx zeigt hierin eine tiefe innere Verwandtschaft mit dem ihm auch sonst in vieler Hinsicht ähnelnden Nietzsche.

Die Brüsseler Zeit bildet den Wendepunkt in der Lebensgeschichte von Marx. Hier fällt die Entscheidung: Aus der Vielzahl jungsozialistischer Theorien, aus der Ideenkonkurrenz der Demokraten und Anarchisten, der Proudhonisten und Saint-Simonisten, der Radikalen und der Gemäßigten, der pazifistischen und der militanten Sozialisten ging Marx und durch ihn der Marxismus als Sieger hervor. Die Jungsozialisten jener Zeit waren sich zwar über das Ziel, nicht aber über die Wege der Verwirklichung einig. Die Vorstellungen über die Methoden waren zum größten Teil verschwommen und utopisch. Die einen glaubten, durch eine gewaltsame Weltrevolution des — als Organisation noch gar nicht vorhandenen — Proletariats einen raschen Umsturz herbeizuführen; die anderen erstrebten die Anarchie; die dritten schlugen den Generalstreik vor; die vierten träumten von einem Bündnis mit Bürger- und Bauerntum zur Beseitigung der Monarchie. Marx hingegen entwickelte die historische Theorie vom Kapitalismus, prophezeite mit wahrem Seherblick die bevorstehende Entwicklung und Blüte des Kapitalismus durch die Industrie, erkannte die derzeitige Kampfunfähigkeit des noch ungebildeten und unentwickelten Proletariats und zeichnete als logische Folgerung dieses Tatbestandes folgendes Programm vor: Gerechte Einschätzung des Kapitalismus als einer großen, starken, künftig noch stärker werdenden Wirtschafts- und Weltmacht; Kampf gegen den Kapitalismus durch Erziehung und Organisation des Proletariats; Methode dieses Kampfes: der sogenannte Klassenkampf in den Formen der parlamentarischen Politik; Schaffung einer internationalen Kampfgemeinschaft des Proletariats zur Bekämpfung des Kapitalismus. Ziel: eine Weltrevolution zur Durchführung der sozialen Ideale: Völkerfrieden; Abschaffung der Heerespflicht; Verstaatlichung der Bergwerke, Eisenbahnen, Schiffahrtslinien und sonstiger lebenswichtiger Betriebe; allgemeines Wahlrecht auf demokratischer Grundlage; unentgeltlicher Schulunterricht; 8-Stunden-Arbeitstag — lauter Ideale, denen sich die Neuzeit Schritt für Schritt genähert hat und die heute gar nicht mehr revolutionär, sondern natürlich, nicht mehr als Forderungen, sondern als Anrecht des gesitteten Menschentums erscheinen und zum großen Teil erfüllt sind.

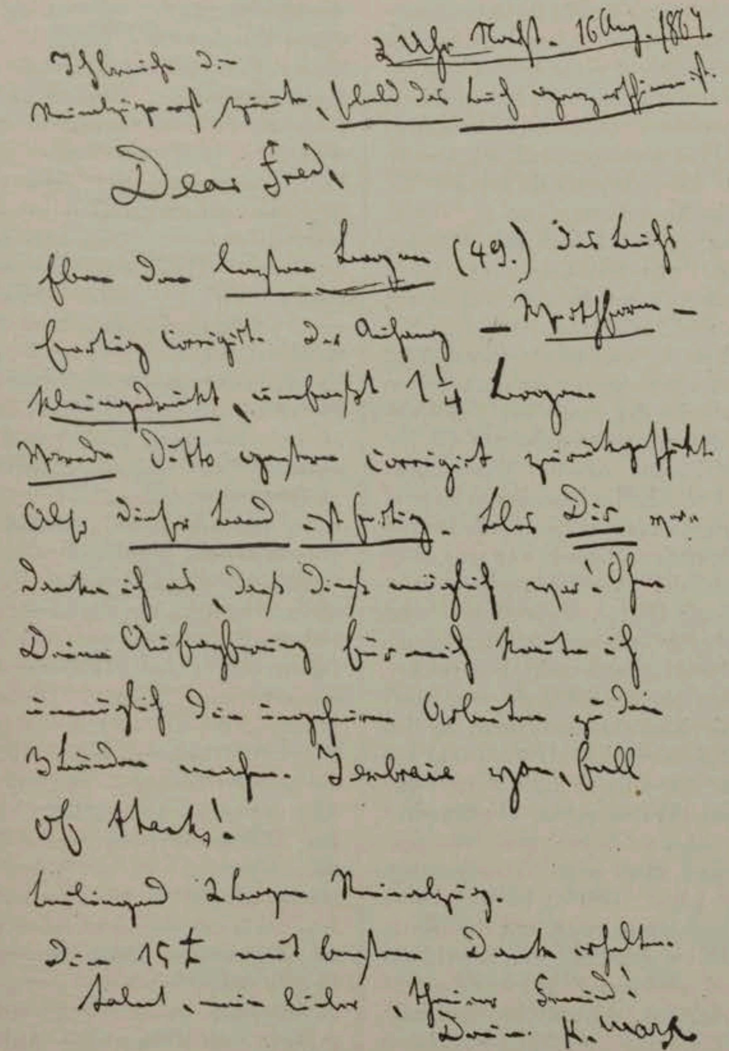
Als 1847 in London der Kongreß des „Bundes der Gerechten" stattfand, bekannte man sich als Ergebnis dieser denkwürdigen Versammlung zu dem von Marx vorgezeichneten Programm des politischen Klassenkampfes und beauftragte ihn, die Grundlinien desselben in einer kurzen Schrift aufzuzeichnen. Diese Programm-Erklärung ist das berühmte „Kommunistische Manifest", das in prägnanter Kürze einen Abriß der historischen Entwicklung von Kapitalismus und Sozialismus gibt, die Leitlinien des Zukunftskampfes vorzeichnet und mit dem berühmt gewordenen Weltruf endet: „Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!" Die in ihm dargelegte Entwicklung des Kapitalismus auf der einen Seite und des Proletariats auf der anderen ist ganz, wie Marx sie vorhergesagt, eingetroffen. Und so gibt es in der Tat kaum ein anderes historisches Dokument, das durch die auf seine Abfassung folgenden Jahrzehnte glänzender bekräftigt worden wäre als das „Kommunistische Manifest", das nach seinem Erscheinen rasch verboten wurde und sozusagen von der Bildfläche verschwand, von dem aber Friedrich Engels 43 Jahre später (1890) in der Vorrede zu einer neuen Auflage sagen durfte, daß es „gegenwärtig unzweifelhaft das weitest verbreitete, das internationalste Produkt der gesamten sozialistischen Literatur, das gemeinsame Programm vieler Millionen von Arbeitern aller Länder von Sibirien bis Kalifornien" sei.

Wie man auch selbst zu dem von Marx vertretenen politischen Programm stehen mag: Das Kommunistische Manifest ist eines der denkwürdigsten Dokumente des 19. Jahrhunderts; es ist die politische Geburtsurkunde des modernen Proletariats, denn mit ihm tritt dieses auf den Plan der politischen Parteien. Welches Ansehen es einmal in der Geschichte der menschlichen Kultur genießen wird, können wir Zeitgenossen nicht ermessen. Aber es ist gewiß kein Zufall, daß dreimal in verschiedenen Geschichtsepochen von Menschen jüdischen Stammes Manifeste verkündet wurden, die in lapidaren Sätzen die Grundlinien einer neuen und von Gerechtigkeit erfüllten Gesellschaftsordnung fordern und seither von Millionen Menschen mit Inbrunst als ihre Glaubensformeln und Zukunftshoffnung verehrt werden: die mosaische Gesetzgebung, die Bergpredigt und das Kommunistische Manifest.

Karl Marx.

III. Lebensgeschichte (II. Teil)

Ein Jahr nach dem Erscheinen des „Kommunistischen Manifestes“ gingen von Paris, dem Zentrum aller freiheitlichen Bewegungen Europas, die Wellen der europäischen Revolutionen von 1848 aus. Nach dem Aufstand in Paris brachen Unruhen in Deutschland und Österreich aus, und von Frankreich zogen die dorthin verbannten revolutionären Elemente in zwei Trupps gegen Deutschland. Der Dichter Herwegh führte gegen den Rat von Marx ein Arbeiterbataillon als Kampftruppe, um mit Waffengewalt die Ansprüche der bürgerlichen Revolution zu erkämpfen. Marx, Engels und ihr Anhang hingegen wählten Köln als Stützpunkt für einen geistigen Kampf, indem sie dort von neuem die „Rheinische Zeitung“ erscheinen ließen, um von hier ihre sozialistischen Forderungen zu verkünden: Erklärung Deutschlands zu einer einheitlichen Republik; Besoldung der Volksvertreter; Umwandlung der fürstlichen und feudalen Landgüter, der Eisenbahnen, Kanäle, Dampfschiffe, Bergwerke, Gruben usw. in Staatsbetriebe; Beschränkung des Erbrechts, Unentgeltlichkeit des Unterrichts usw.



Faksimile eines Briefes von Marx an Engels.
Aus „Otto Rühle: Karl Marx, Leben und Werk“, Avalun-Verlag, Hellerau b. Dresden.

Mit dem Zusammenbruch der Revolution war auch das Schicksal des Blattes besiegelt; am 19. Mai erschien die letzte Nummer auf rotem Papier mit einem Schwanengesang von Freiligrath. Marx und Lassalle wurden wegen Landesverrats vor Gericht gestellt, aber freigesprochen, der Kreis der Revolutionäre, dem auch Kinkel und Karl Schurz angehörten, zerstob in alle Welt, Marx verlor den letzten Rest seines Vermögens, floh mit seiner Familie zuerst nach Paris, von wo er ebenfalls ausgewiesen wurde, und wandte sich nunmehr nach England, der „Mutter der Verbannten“. Auf großen Umwegen gelangte auch der verfolgte Engels dahin.

Während die Mehrzahl der hier versammelten Flüchtlinge sich in dem Hoffnungstraum wiegte, daß die Revolution bald wieder aufflammen und ihnen die verlorene Heimat wiedergeben werde, erkannte Marx, daß d i e s e Revolution des vereinigten Arbeiter- und Bürgertums gegen den Feudalismus sich nicht wiederholen würde. Mit der kaum je irrenden Sicherheit seines politischen Instinkts vertrat er die These, daß die kurze Liebschaft zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft nicht von Dauer sein würde, sondern daß das Bürgertum durch die Industrialisierung Reichtum erwerben und damit dem Kapitalismus verfallen werde, daß das Proletariat künftig auf eigenen Füßen stehen müsse, und daß eine jahrzehntelange innere Entwicklung dieses Proletariats nötig sei, ehe es reif wäre, als politische Macht eine Rolle zu spielen und vielleicht künftig einmal die Führung im Staatswesen zu übernehmen. Durch diese, wie die Zukunft bewies, richtige Ansicht, geriet er in einen immer schärferen Gegensatz zu seinen politischen Weggenossen. Die Zahl seiner Feinde wuchs, er selber wurde immer gereizter und überheblicher, Klatschsucht und Eifersüchteleien blieben in der kleinen Kolonie der Emigranten, die ohnehin von Spitzeln der verschiedenen Regierungen aufgewiegelt wurden, nicht aus. Nachdem er noch einmal in dem berühmten, von Wilhelm I. von Preußen mit Hilfe eines Lockspitzels eingefädelten Kommunistenprozeß des Jahres 1852 als Wortführer eine bestimmende Rolle gespielt, zog er sich aus dem öffentlichen Leben zurück und widmete sich nunmehr vollkommen wissenschaftlichen Arbeiten.

Marx hatte in jungen Jahren die Tochter eines hohen Regierungsbeamten in Trier, Jenny von Westphalen, geheiratet. Es hatte dem Stolz des Studenten und sicher auch seinen jüdischen Eltern geschmeichelt, daß das stadtbekannt schönste Mädchen der Trierer Gesellschaft, und noch dazu ein adliges Fräulein, ihm die Hand gereicht hatte. Das Lebensschicksal freilich hat diesem Bund seinen Segen versagt. Das schöne Adelsfräulein hat an der Seite ihres revolutionären Gatten eine Leidensehe erlebt wie selten eine Frau. Mitgift, Familienanteile, Erbschaften — alles

ging eines nach dem anderen hin, hinein- und hinausgewirtschaftet in Zeitungsgründungen und andere kostspielige Unternehmungen. Die Geschichte der Marxschen Ehe ist die Geschichte eines ununterbrochenen Verzweiflungskampfes mit der täglichen Not, die sicher viel schwerer als auf Marx, dem Wissenschaftler, Kämpfer und Idealisten, auf der Seele der armen Frau lastete, die mit den ewig kranken Kindern zu Hause saß und, während er draußen mit der Weltordnung kämpfte, den nicht minder aufreibenden Kampf mit den Pfandleihern, den Bäckern, dem Hauswirt und den Gerichtsvollziehern durchführte. In armseligen Mietsquartieren hausten sie, sieben Personen in einem Zimmer, und fortwährend wanderten die Habseligkeiten zwischen Haus und Pfandleihe hin und her, bis in letzter Minute stets der rettende Engels als deus ex machina erschien und die unvermeidlich scheinende Katastrophe abwendete. Einmal geschah es, daß sie vom Wochenbett aus, ein Neugeborenes an der Brust, zusehen mußte, wie ihr ganzer Hausstand, Wäsche, Kleider, Schuhzeug, von ihren Schuldnern gepfändet und den weinenden Kindern sogar die Spielsachen aus den Händen genommen und fortgetragen wurden! Ein andermal, als ein Kind starb, war nicht einmal Geld genug da, einen Sarg zu kaufen, und sie mußte vom Totenbett des Kindes aus in der Stadt bei den Emigranten betteln gehen, daß man ihr Geld für die Beerdigung borge. Marx konnte oft das Haus nicht verlassen, weil Rock und Schuhe im Pfandhaus hingen, und mußte zu Hause bleiben, bis von Engels die Pfundnoten aus Manchester eintrafen. Engels war und blieb bis zum letzten Hauch der unerschütterlich treue Freund und nie versagende Helfer. Jahrelang schrieb er für Marx, der Mitarbeiter an einer amerikanischen Zeitschrift war, aber das Englisch nicht beherrschte, die Aufsätze, ohne selbst nach dem Tode von Marx je davon der Außenwelt Kenntnis zu geben, so daß diese Aufsätze noch 1896 fälschlich als Produkte von Marx unter dem Titel „Revolution und Kontre-Revolution“ in Deutschland herausgegeben worden sind. Während er selber sehnlichst wünschte, den „verfluchten Kommerz“ aufzugeben, wozu seine Vermögenslage ihn durchaus berechtigt hätte, blieb er in Manchester in seiner gehaßten Kaufmannsstellung, um den Haushalt von Marx aufrecht zu erhalten, der durch unrationelle Führung und ständige Schulden dauernd unmäßige Summen verschlang. Ununterbrochen hallten die Notschreie von London nach Manchester, heute mußten Kohlen, morgen Schuhe, am übernächsten Tage Winterpaletots gekauft werden, stets war einer im Hause der Armut krank. Frau Marx, verwöhnt und von Natur zart, schleppte sich, durch Entbehrungen und Enttäuschungen gebrochen, von Krankenlager zu Krankenlager dahin. Marx selbst litt an einem chronischen Leberleiden und häufiger Furunkulose, war gereizt, verbittert und undankbar. Engels aber blieb „unerschöpflich in seiner Hilfsbereitschaft, unerschütterlich in seiner Selbstlosigkeit und Treue, ein Freund ohnegleichen. . . . . Während Marx seine Börse bis auf den letzten Penny plünderte, antwortete er unter vergnügtem Schmunzeln: „Ich war verdammt froh, Deine kratzige Pfote wieder zu sehen. . . . .“

Neben Engels waren es Freiligrath, Liebknecht und Lassalle, die der Marxschen Familie freundschaftlich zur Seite standen. Lassalle war mit Marx im Revolutionsjahr 1848 in Düsseldorf in Berührung gekommen und hing mit großer Verehrung an ihm als dem Meister des Sozialismus. Marx hingegen behandelte ihn mit Mißtrauen und einer unverhohlen zur Schau getragenen Geringschätzung. Er fürchtete in dem hochbegabten jüngeren Kampfgenossen mit Recht einen Rivalen, dessen Glanz vielleicht seine eigene Sonne verdunkeln würde, und selbst die hingebungsvollste Anhänglichkeit konnte ihm kein Mitgefühl für Lassalle entlocken, ja ihn nicht einmal zu einer gerechten Wertschätzung bewegen. Alle Beweise der Liebe beantwortete Marx mit Abweisung, und den zahlreichen warm durchglühten Briefen Lassalles steht nur eine kleine Zahl äußerst frostiger Antworten von seiten Marx' gegenüber. Aber so wie der ewig treue Engels eine unglaubliche Geduld in finanziellen Dingen bewies, so unerschüttert blieb Lassalle in seiner ideellen Einstellung. Als der reiche, weltgewandte Grandseigneur in London Gast im Hause des armen Marx war, stieg dessen Groll aufs höchste, und er schrieb an Engels: „Lassalle ist nun ausgemacht nicht nur der größte Gelehrte, tiefste Denker, genialste Forscher usw., sondern außerdem Don Juan und revolutionärer Kardinal Richelieu.“ Für die großen Leistungen von Lassalle, der in Deutschland die sozialdemokratische Partei organisierte, hat Marx nur Spottausdrücke, und als Lassalle seinen tragischen Tod im Duell gefunden, weiß er kein anderes Trauerwort zu schreiben als: „Es ist schwierig zu glauben, daß ein so geräuschvoller stirring pushing Mensch nun mausetot ist und altogether das Maul halten muß.“

1864 wurde in London die Stiftung einer „Internationalen Arbeiterassoziation“ beschlossen, die die Arbeiterorganisationen der einzelnen Länder zusammenfassen sollte, und Marx wurde beauftragt, ein Programm auszuarbeiten. Durch diese „Inauguraladresse“, die als „Manifest an die arbeitende Klasse Europas“ erschien, legte Marx den Grundstein für die „Internationale“. Er zeichnet noch einmal das Bild der soziologischen Entwicklung Europas und stellt am Schluß die pazifistische Forderung, daß die Arbeiterklasse die Pflicht habe, nunmehr als politische Macht neben Feudalismus und Bürgertum aufzutreten, „sich der Geheimnisse der internationalen Politik zu bemächtigen, ihnen, wenn möglich, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln entgegenzuwirken und wenn außerstande, den Krieg zu verhindern, sich zu gleichzeitiger und öffentlicher Anklage zu verbinden und die einfachen Gesetze der Moral und des Rechtes zu proklamieren, die, wie sie die Beziehungen von Privatpersonen regeln, auch die obersten Gesetze des Verkehrs der Nationen untereinander sein sollen.“ Marx wurde Präsident der neugegründeten Organisation. Eine Bergeslast technischer Arbeit häufte sich hierdurch auf ihn und Engels, noch dadurch erschwert, daß die „Internationale“ eine in sich unmögliche und folglich nicht existenzfähige Schöpfung war. Zwei große Anschauungen, personifiziert in zwei ebenso großen Geistern, hier Marx, der westeuropäische Jude, dort der russische Adelige Bakunin, standen sich gegenüber und rangen miteinander. Bakunin, der, zum Tode verurteilt, aus Sibirien über Japan und Amerika nach Westeuropa gelangt war, vertrat die Ansicht, daß die „Internationale“ unter Verneinung aller nationalen Einzelpolitik die gegenwärtige Gesellschaftsordnung

durch eine große internationale Revolution stürzen solle. Marx hingegen propagierte die Anschauung, daß die Arbeiterorganisationen innerhalb der einzelnen Länder als Parteien auftreten, die Position des Proletariats festigen und durch eine internationale Gemeinschaftsfront eine allgemeine Sozialisierung erstreben sollten. Diese beiden Anschauungen stritten in der „Internationale" um die Vorherrschaft. Wie dies bei der Wesensart von Marx und bei der politischen Unreife innerhalb der jungen Proletarierorganisation unausbleiblich war, nahm der Kampf unsachlichen Charakter an. Bakunin war eine große, lautere Persönlichkeit, ein Mann, der, aus russischem Hochadel stammend, seine ganze Existenz der sozialistischen Idee geopfert hatte. Mit Recht war ihm die Marxsche Personalpolitik verhaßt; er verabscheute diese um Marx gruppierte Prätorianerschar der Streber und Mitläufer, diese halb- und viertelsozialistischen Literaten, die ihre künstlerische Unzulänglichkeit, ihre Mißstimmung über die mit Recht ausgebliebene Anerkennung der Zeitgenossen in „sozialistische" Opposition gegen die herrschende Gesellschaft umsetzten, die, wie Bakunin drastisch sagt, „mit dem einen Fuß in der Bank, dem andern in der sozialistischen Bewegung standen und mit dem Hintern auf der deutschen Tagesliteratur saßen" — und zu einem guten Teil Juden waren. Er, der große Radikalist und Anarchist, wollte *ganze* Menschen, *ganze* Seelen, *ganze* Hingabe und als Lösung des sozialen Problems eine große, rücksichtslose, von allen egoistischen Interessen freie, radikale Tat — die Weltrevolution. Marx fürchtete Bakunin und scheute sich nicht, die Antipathie der Kleinen, denen Bakunin in seiner großen Lauterkeit ein stiller Vorwurf war, auszunutzen, um den Widersacher zu Fall zu bringen, eine um so häßlichere Tat, als gerade Bakunin die Größe der Marxschen Persönlichkeit und Idee niemals verkannte und sich auch durch alle Gehässigkeiten von seiten Marx' niemals in seinem Urteil beirren ließ. Noch auf dem Höhepunkt des Marxschen Lügenfeldzuges bezeichnet er ihn als „den ersten ökonomischen und sozialistischen Gelehrten unserer Zeit. Ich bin in meinem Leben mit vielen Gelehrten zusammengekommen, aber ich kenne keinen ebenso gelehrten und tiefen wie ihn." Und mitten in der Zeit der Marxschen Intrigen gegen ihn setzte er sich nach Erscheinen des „Kapitals" hin, um es ins Russische zu übertragen. Schon Liebknecht hatte einen großen Verleumdungsfeldzug gegen Bakunin geführt, indem er ihn als Spitzel denunziert hatte. Er mußte öffentlich auf einem Kongreß revozieren. Bakunin, der edle, nahm vor offener Versammlung das Urteil, hielt es über eine Kerze und benutzte es als Fidibus, um sich eine Zigarette anzuzünden und alsdann dem Verurteilten die Hand zu reichen. Nunmehr nahmen Marx und Engels selbst den Kampf gegen den unbequemen Radikal-Revolutionär auf, und 1872 wurde Bakunin auf Grund haltloser Beschuldigungen — Bakunin konnte angeblich über den Verbleib von ein paar hundert Mark keine Rechenschaft ablegen — aus der Internationale ausgeschlossen.

Ein müder, abgekämpfter Held, der den Ausschluß aus der sozialistischen Organisation sicher schwerer empfand als seinerzeit das sibirische Exil, nahm Bakunin auch dieses letzte Unrecht mit Würde hin und beschloß seine politische Laufbahn mit den Worten: „Ich ziehe mich aus der Kampfbahn zurück und verlange von meinen lieben Zeitgenossen nur eines: Vergessenheit."

Die „Internationale" selbst konnte sich ihres falschen Sieges nicht lange erfreuen. Auf Grund eines unglücklichen Beschlusses wurde ihre Zentrale nach New York verlegt, und damit war ihr Schicksal besiegelt: sie zerfiel.

Unterdessen war das Hauptwerk von Marx herangereift. 1867 erschien nach vieljähriger Arbeit der erste Band des „Kapital". Natürlich wieder unter der geistigen und vor allem auch finanziellen Assistenz von Engels, denn als Marx das Manuskript zum Druck nach Hamburg bringen wollte, schrieb er an Engels: „Ich muß nun zunächst meine Kleidungsstücke und Schuhe, die im Pfandhaus sind, herausnehmen." Wie immer sprang Engels mit 500 Mark bei, und Marx antwortet ihm mit dem als Abbildung faksimilierten Brief.

In diesem Hauptwerk, das in Kürze gar nicht zu analysieren ist, entwirft Marx — ähnlich wie dies Darwin zu gleicher Zeit im gleichen Land für die Tierwelt tat — eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaftsordnung unter besonderer Berücksichtigung des Kapitalismus und zeichnet anschließend den Weg zur Überwindung desselben durch die sozialistische Reform. Trotzdem das „Kapital" wie alle Schriften von Marx schwer zu lesen und noch schwerer in seinem inneren Gefüge zu verstehen ist, hat es genau wie Darwins „Entstehung der Arten" eine für ein derartig theoretisches Werk einzigartige Popularität erlangt; es ist das allgemeine Studienwerk der sozialistischen Erziehung geworden und man hat es übertreibend „die Bibel des Arbeiters" genannt.

Nur den ersten Band, in dem er die Entstehung des Kapitals, das Verhältnis des Arbeitgebers zum Arbeitnehmer und die berühmt gewordene „Mehrwerttheorie" entwickelt, hat Marx selber vollendet. Die beiden anderen Bände, die die Verwandlungen des Kapitals außerhalb der Produktionsstätte und die Zirkulation des gesellschaftlichen Gesamtkapitals behandeln, hat Engels redigiert und nach dem Tode von Marx 1885 und 1894 herausgegeben.

1870 war Engels nach London übergesiedelt und nahm nun die Führung des Marxschen Haushaltes in seine Hände. Marx selbst war unterdessen alt und krank geworden. Ein chronisches Magenleiden, verbunden mit geistiger Erschöpfung, ließ ihn dahinsiechen. Hierzu kamen die Depressionen über das Fiasko der „Internationale", über den mangelnden Widerhall nach dem Erscheinen des „Kapitals" und über die Vereinsamung, der er mit zunehmendem Alter in der jahrzehntelangen Verbannung anheimfiel, während drüben auf dem Kontinent die soziale Bewegung unter Führung anderer ihren Aufschwung nahm. Seine Lebensgefährtin war nach langjährigem Krebsleiden gestorben, im Januar 1883 verlor er seine Lieblingstochter, und am 14. März des gleichen Jahres starb er selbst. An seinem Todestag schrieb Engels an Liebknecht: „Ich kann mir gar nicht denken, daß dieser geniale Kopf aufgehört haben soll, mit seinen gewaltigen Gedanken die proletarische Bewegung beider Welten zu befruchten. Was wir alle sind, wir sind es durch ihn."

Mit Marx ging eine der widerspruchsvollsten Per-

sönlichkeiten der Weltgeschichte dahin. Sein äußeres Auftreten war herrisch, anmaßend, rücksichtslos. Wo er erschien, brach Unfrieden aus. Seine Eifersucht duldete keinen ebenbürtigen Rivalen in seiner Umgebung. Um seine wahren und vermeintlichen Widersacher niederzukämpfen, scheute er selbst vor anrüchigen Mitteln nicht zurück. Selbst zu Freunden und zu den Mitgliedern seiner Familie zeigte er sich oft eigensüchtig und verletzend. Für die Freuden und Leiden seiner Umgebung bewies er wenig Mitgefühl. Während Weib und Kinder daheim darbten und den ständigen Kampf mit den Gläubigern führten, saß er unbesorgt im Lesesaal der Bibliothek, ganz in die Problematik seiner Arbeiten vertieft. Dieser selbe Mann aber opferte sein ganzes Dasein der Idee, die Ungerechtigkeit der Weltordnung und das Leiden der unterdrückten Massen durch eine große soziale Reform zu beenden. Das Leid der Millionen nagte Tag und Nacht an seinem Herzen und fraß an ihm. Diese tief in ihm verkapselte Liebe kam in seinem Verhältnis zu Tieren und Kindern zum Ausdruck. Der Welt und den Erwachsenen gegenüber war es gewiß Scham, die ihn seine Liebe verbergen, und zwar hinter der Maske eines großen Menschenfeindes verbergen ließ. Tieren und Kindern gegenüber gab er sich, wie er war — ein großer, einer der größten Menschenfreunde, die je gelebt. Die Gassenbuben liefen ihm auf der Straße nach und er streute unter ihnen die Bonbons aus, ohne die er nie auszugehen pflegte, und sie riefen ihn mit jenem Namen, den er in Wahrheit verdiente: Père Marx.

Das Widerspruchsvolle seines Wesens kam auch sonst vielfach zum Ausdruck. Stets ging er mit der Geste des Grandseigneurs über die Straße, niemals fehlte das Monokel am Band — aber den Rock konnte er nicht aufknöpfen, denn die Weste, ja selbst das Hemd hingen im Pfandhaus. Er war so unwirtschaftlich, daß er keinen halben Tag hindurch eine Pfundnote bei sich tragen konnte — aber der Welt diktierte er die Fundamentalgesetze ihrer wirtschaftlichen Gesundung.

In jedem genialen Menschen kommt der faustische Dualismus des Charakters scharf zum Ausdruck. Bei Marx wurden die Gegensätze ohne Zweifel dadurch verstärkt, daß er Jude war, und zwar ein getaufter Jude, dem diese Tatsache des Judeseins, ohne als solcher gelten zu wollen, wie ein Stachel im Fleisch stak. Zeigen sich im allgemeinen viele Parallelen zu Nietzsches Charakter, so ist er in dieser fast katastrophalen Wirkung des ungewollten Judeseins mit Weininger zu vergleichen. Es wäre eine interessante Aufgabe, Charakter und Schicksal von Karl Marx mit dem Rüstzeug der modernen Psychologie unter diesen Aspekten zu analysieren.

Unberührt von jeder Wertung als Persönlichkeit bleibt, wie bei jedem Genie, die unvergängliche Leistung. Marx ist theoretisch und praktisch der Schöpfer des modernen Sozialismus. Darüber hinaus hat er durch die „Marxistische Geschichtsauffassung" das historische Denken des modernen Menschen aus der Nebelwelt Hegelscher Ideologie auf den realen Boden der Tatsachen gestellt: Daß der Träger des menschlichen Schicksals nicht eine vage Idee, sondern der Mensch selber sei, daß der Einzelne für das Schicksal der Gesamtheit und die Gesamtheit für das Schicksal des Einzelnen mit verantwortlich ist, und daß es die wichtigste Aufgabe des Menschen und der Menschheit bildet, jeden Menschen zum Träger seines Schicksals und, wenn möglich, zum Träger eines glücklichen Schicksals werden zu lassen.

Literatur: Otto Rühle: Karl Marx, Leben und Werk, Avalun-Verlag, Hellerau b. Dresden.
Franz Mehring: Karl Marx, Geschichte seines Lebens, Leipziger Buchdruckerei A.G.
John Spargo: Karl Marx, Leben und Werk, Verlag Felix Meiner, Leipzig.
W. Liebknecht, Karl Marx zum Gedächtnis, ein Lebensabriß und Erinnerungen, Verlag Wörlein & Co., Nürnberg.
Aug. Bebel und Ed. Bernstein: Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx.
Gustav Mayer: Friedrich Engels, eine Biographie, I. Bd. (1820—1851), Verlag A. Springer, Berlin.

Juni 1929.

Die Essäer.

Die letzten zwei Jahrhunderte vor der Zerstörung des zweiten Tempels (70 n. Chr.) gehören zu den wildbewegtesten Zeiten der jüdischen Geschichte. Seit dem Makkabäeraufstand (165 v. Chr.) verging kaum ein Jahr, daß nicht fremde Heere oder die eigenen Truppen durch das früher so stille Palästina zogen. Für Syrer, Ägypter, Araber und Römer wurde das kleine Land ein Spielball politischer Interessen; die eigene unbedeutende Macht der einheimischen hasmonäischen Fürsten reichte nicht aus, um die fremden Eroberer fernzuhalten. War aber die Gefahr im Augenblick beseitigt, so fingen sie selber Händel mit den Nachbarn an, unterwarfen einheimische Städte und Stämme und setzten mit jedem neuen Krieg die Früchte des letzten Sieges aufs Spiel. Dauernd waren Staat und Tempel, Freiheit und Religion aufs äußerste gefährdet.

Neben den außenpolitischen und dynastischen Kämpfen tobte der Streit der Parteien und Klassen, Reiche gegen Arme, die Alt-Vornehmen gegen die Emporkömmlinge, die Orthodoxen gegen die Freigeister, die Nationalgesinnten gegen die Anhänger griechischer Kultur. Nicht nur mit Waffengewalt, auch geistig wurde dieser Kampf von Geistlichen, Literaten und Gelehrten ausgefochten, und eine uns zum Teil noch erhaltene reiche Literatur der nachbiblischen Bücher gibt uns von diesem aufgeregten Leben und Treiben Kunde. Das Volk aber, die Masse der kleinen Leute, hatte nur einen Gedanken: wer sie, das arme Volk, aus dieser Not und diesem Wirrsal herausführen könnte. In der Vorzeit hatte Gott dem Volke Propheten gesandt, die ihm die Zukunft voraussagten, Führer, Richter und Gesetzgeber. Jetzt hatten sie keinen starken Führer, fanden sie nirgends einen Halt und sahen sie kein festes Ziel. Mit Inbrunst wartete man daher auf den „kommenden Erlöser", den Messias.

In dieser Zeit, wir wissen nicht wann, sicher jedoch später als 150 v. Chr., entstand eine eigenartige Sekte, eine Art Orden in Palästina, wahrscheinlich die Gründung eines Mannes, dessen Namen jedoch durch die Geschichte nicht überliefert ist: der Orden der Essäer. Was Essäer oder Essener bedeutet, ist umstritten, vielleicht die Frommen (Chassaja), wahrscheinlich aber die Stillen, die Schweigenden (Chascha'im).

Nur erwachsene Männer konnten dem Orden der Essäer beitreten. Wer Zugang begehrte, mußte zunächst eine Probezeit absolvieren, in der er all die Riten und Gebräuche zu lernen und zu beobachten hatte, die das Leben des Essäers bestimmten. Bei seinem Eintritt mußte er ein feierliches Bad nehmen und sich alsdann unter strengen Eiden auf die Gesetze des Ordens verpflichten. Nach erfolgtem Eintritt mußte er vier Stufen des Ordenslebens durchschreiten, ehe er zuletzt vielleicht zum höchsten Rang eines Vorstehers aufsteigen konnte, zu den Führern des Ordens gehörte und man ihm unbedingten Gehorsam schuldete. Die Essäer führten ein strenges Leben. Ein Teil von ihnen, wahrscheinlich die Mehrheit, lehnte selbst die Ehe ab. Diejenigen, die ihrer nicht entraten zu können glaubten, betrachteten sie ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Kindererzeugung und hielten sich von den Frauen fern, sobald diese Kinder erwarteten. Andere erzogen, um Nachwuchs zu haben, fremde Kinder in ihren Lehren.

Schon äußerlich konnte man den Essäer von anderen Menschen sofort unterscheiden: er trug stets ein weißes Gewand, einen dicken Mantel im Winter, einen leichten Überwurf im Sommer, ein Schurzfell, auch beim Baden, und eine Hacke, um die Notdurft im Felde sofort zu vergraben. So sah man die Essäer auf den Landstraßen und in den Dörfern Palästinas, ja sogar in der Wüste, seltener aber in den Städten, die sie mieden. Mit der übrigen Bevölkerung wohnten sie nicht zusammen. Wo sie auch waren, hatten sie ihre eigenen Häuser, die kein Fremder je betreten durfte und die man nur den Mönchsklöstern späterer Zeiten vergleichen kann. So lebten sie, ein kleiner Stamm von 4000 Menschen, nach den Zeugnissen des Philosophen Philo und des Geschichtsschreibers Flavius Josephus getrennt von den Volksgenossen.

In den Ordenshäusern der Essäer gab es kein Eigentum. Wer in den Orden eintrat, hatte ihm sein Vermögen abzuliefern und trat in die völlig kommunistische Gütergemeinschaft ein, die sich bis auf Kleid und Speise erstreckte. Mit Staunen sahen die Nachbarn diese merkwürdigen Menschen, die keinen Kauf und keinen Verkauf kannten, die Speisung empfingen ohne Gegenleistung, die den fremden Ordensbruder ohne weiteres aufnahmen, die arbeiteten, nicht für sich, sondern für die Gesamtheit des Ordens. Ähnlich wie in den Klöstern der späteren Zeit beschäftigten sie sich vorwiegend mit Landwirtschaft und Handwerk. Nie besaßen sie Sklaven, nie trieben sie Handel oder fertigten sie Kriegs- oder anderes schädliches Gerät an. Was sie an Lohn empfingen, ging an die Verwalter der gemeinsamen Kasse. Von dem Gelde wurden die Speisen gekauft, die von Priestern zubereitet wurden. Außerdem hatte jeder Essäer das Recht, Hilfsbedürftige aus der gemeinsamen Kasse zu unterstützen, es sei denn, daß es sich um eigene Verwandte handelte. Für die durchreisenden Brüder sorgten eigens hierfür angestellte Beamte.

Der Tag des Essäers verlief nach einem genau vorgeschriebenen Schema. In der Frühe erhob er sich zum Gebet, das er zur Sonne hin gewendet verrichtete, dann ging er an die Arbeit. Bevor er die Mahlzeit einnahm, badete er in kaltem Wasser, betete, verzehrte das gemeinsame Mahl in absoluter Stille — daher vielleicht der Name Chascha'im: die Schweigenden —, betete wieder, ging dann an die Arbeit und wiederholte vor und nach der Mahlzeit dieselben Gebräuche. Das ganze Leben des Essäers war ein Gottesdienst, der den Anschauungen der damaligen Zeit entsprechend nicht nur eine innere, sondern auch äußere „levitische" Reinheit verlangte. Hieraus erklärt sich auch die ängstliche Scheu der Essäer, mit anderen Menschen, nicht nur Heiden sondern auch Juden, die nicht im Sinn ihrer frommen Reinheit lebten, in Berührung zu kommen. War eine solche dennoch erfolgt, so mußte der Essäer ein Bad nehmen, um wieder rein zu werden. Der Sabbat wurde von ihnen so heilig gehalten, daß er nicht einmal durch die Entrichtung der Notdurft entweiht werden durfte. Das Verbot der Arbeit wurde

so streng geachtet, daß der Essäer am Sabbat nicht einmal ein Gefäß von der Stelle rückte.

Bedürfnislos und enthaltsam, rein und geregelt lebte der Essäer sein der Gesamtheit geweihtes Leben. Seine eigenen Ansprüche waren auf das Minimum beschränkt: Den Mantel trug er, bis er völlig unbrauchbar war, er salbte sich nicht mit kostbaren Ölen, speite nie aus in der Richtung, in der er die göttliche Schechina vermutete, sein Ja war Ja, sein Nein war Nein, Offenheit gegen die Brüder war seine Pflicht. Nach dem großen Eid, den er bei seiner Weihe leistete, kam nie wieder der Name Gottes zum Schwur über seine Lippen. Nur selten wird es vorgekommen sein, daß ein Essäer sich gegen die Lehren seines Ordens, die er gegen Fremde streng geheim zu halten verpflichtet war, verging und vor das Ordensgericht, die 100 Richter, treten mußte, die ihn aus der Gemeinschaft auszuschließen berechtigt waren.

Infolge dieser Geheimhaltung der Essäerregeln wissen wir mehr von ihren praktischen Äußerungen als von der Theorie der essäischen Lehre. Bezeugt ist, daß sie zum Tempel Weihgeschenke schickten, daß sie die Gesetze Moses mit besonderer Strenge hielten, daß Mose ihr Vorbild war, daß in ihrem Gottesdienst das Lesen der Heiligen Schriften eine hervorragende Stelle einnahm. Daneben besaßen sie eigene Bücher, die sie sorgfältig verwahrten, sie hatten eine eigene Engellehre, sie glaubten an die Unsterblichkeit der Seele, an Himmel und Hölle und an eine Vorsehung, die der freien Willensbestimmung keinen Raum ließ. Dem Volke galten sie als Wundermänner, die die Kräfte der Steine und Wurzeln kannten und damit Krankheiten heilten. Vor allem aber wußten sie um die Zukunft, und man erzählt von einer Reihe eingetroffener Prophezeiungen der Essäer im Verlauf der jüdischen Geschichte.

In der Pflege des Prophetismus lag wahrscheinlich der Zweck des ganzen Ordens. Die Essäer wollten eine „moderne Prophetenschule" sein. Im Gegensatz zu den Propheten, den N'bi'im, den Kündern, werden sie von ihren Gegnern wie von ihren Anhängern „Schweigende" genannt, weil sie schweigen, bis Gott ihnen die Zunge löst. Darum mußten sie auch ein so unendlich reines Leben führen, fern von der Unreinheit der Heiden, der verunreinigten Juden, der Frauen, in eigenen Häusern, fern dem unreinen Treiben der großen Städte. Fast alle ihre eigenartigen Gebräuche lassen sich so erklären, auch ihre Leugnung des freien Willens. Denn Prophetie setzt ja voraus, daß der Lauf der Dinge vorher bestimmt ist.

Größer als gemeinhin bekannt, ist die Wirkung, die der essäische Orden auf die geschichtliche Entwicklung ausgeübt hat. Bei allen zweifellos vorhandenen Unterschieden sind doch die Parallelen zwischen ältestem Christentum und Essäismus so groß, daß die Abhängigkeit des ersten vom Essäismus als erwiesen gelten kann: Man denke an die Ablehnung der Ehe, das Zölibat, an die Verleugnung des Besitzes, an die Abneigung gegen den Schwur, an die Predigt der Friedfertigkeit, an die Verpflichtung zum Reinheits- und Weihebad der Taufe, an den Schurzfell tragenden, in der Wüste wohnenden, von Honig und Heuschrecken sich ernährenden Johannes der Täufer, an die Wunderheilungen Jesus, an den strengen Ordenscharakter der ältesten Christengemeinden. Möglich, daß die essäischen Reinheitsgebräuche auch auf das älteste pharisäische Judentum mit seiner Fernhaltung von dem „Am-haarez" und auf die Einführung der Waschungen und Gebete vor und nach der Mahlzeit gewirkt haben.

Literatur: Schürers Geschichte des jüdischen Volkes.

Juni 1929. R. L.

Psalm 8.

Ein Hymnus auf die Größe der Weltschöpfung, ein von Dankbarkeit erfüllter und zugleich von Staunen durchwogter Freudenausbruch darüber, daß man als Mensch, als kleiner winziger Mensch in dieser großen Welt, die von Gestirnen umkreist, von mächtigen Tieren bevölkert, von stürmischen Meeren umbraust ist, von Gott zum Herrscher der Erde eingesetzt ist. Welch ein Wunder! Welch eine Gnade!

Die Gittit ist vermutlich ein Musikinstrument gewesen, das seinen Namen der Stadt Gath verdankt, in der diese Instrumente hergestellt wurden. Gittit ist also ein Name, wie wir heutzutage sagen: eine Kremoneser (Geige).

Der zweite Satz des Psalmes ist sowohl sprachlich wie gedanklich unklar, und die Kommentatoren haben viel an ihm interpoliert und interpretiert. Man hat ihm mit einer gewissen Gewaltsamkeit die Deutung zu geben versucht, daß sogar schon das Lallen der Neugeborenen und das Schreien der Kinder ein Zeugnis für das Dasein Gottes gegen die Gottesleugner und Verächter Israels unter den anderen Völkern sei. Am reinsten aber tritt der Charakter des Psalms hervor, wenn man diesen Satz als eine nicht hierher gehörige Einfügung betrachtet und streicht.

Dieser Psalm steht in einem bemerkenswerten Gegensatz zu der in Hiob Kap. 39 vorgetragenen Anschauung von der Kleinheit und Ohnmacht des Menschen gegenüber den Naturgewalten (s. Sa. Nr. 30 Bibel Hiob). Die Antinomie des menschlichen Daseins, der Mensch auf der einen Seite ein ohnmächtiges Nichts gegen Weltgeschehen und Schicksal, auf der anderen Seite ein machtvoller Erdbeherrscher, findet wie in allen philosophischen Literaturen in diesen beiden einander gegenüberstehenden Beispielen des spätbiblischen Schrifttums seinen Ausdruck.

לַמְנַצֵּחַ עַל־הַגִּתִּית מִזְמוֹר לְדָוִד׃	Dem Sangmeister auf der Gittit. Ein Psalm Davids.
יְהוָה אֲדֹנֵינוּ מָה־אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־תְּנָה הוֹדְךָ עַל־הַשָּׁמָיִם׃	Ewiger, unser Herr! Wie gewaltig ist dein Name überall auf Erden, der du doch eigentlich deine Herrlichkeit in den Himmel gesetzt hast.
מִפִּי עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם׃	(Vom Munde der Neugeborenen und der Säuglinge hast du gegründet [deine] Macht um deiner Widersacher willen, zu zerstören Feind und Rachsüchtige.)
כִּי־אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ יָרֵחַ וְכוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנָנְתָּה׃	Wenn ich deinen Himmel schaue, die Werke deiner Finger, Mond und Sterne, die du gefügt hast:
מָה־אֱנוֹשׁ כִּי־תִזְכְּרֶנּוּ וּבֶן־אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ׃	Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkest, und der Menschensohn, daß du seiner achtest?
וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ׃	Wenig nur hast du ihm fehlen lassen zur Gottheit, und ihn mit Ehren und Glanz gekrönt.
תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שַׁתָּה תַחַת־רַגְלָיו׃	Zum Herrscher hast du ihn gesetzt über die Werke deiner Hände, alles legtest du ihm zu Füßen.
צֹנֶה וַאֲלָפִים כֻּלָּם וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדָי׃	Schafe und Rinder allzumal und auch das Wild des Gefildes.
צִפּוֹר שָׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים׃	Den Vogel des Himmels und die Fische des Meeres, dahin schreitet er — Meeresstraßen.
יְהוָה אֲדֹנֵינוּ מָה־אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ׃	Ewiger, unser Herr, wie gewaltig ist dein Name überall auf Erden!

Psalm 121.

Dieser kurze Psalm ist eines der einfachsten Stücke der psalmistischen Literatur. Sowohl sprachlich wie gedanklich ist das kleine Gedicht auf einen sehr einfachen lyrischen, man möchte sagen Liedton abgestimmt. Man könnte sich vorstellen, daß er das Schlummerlied einer Mutter am Bett ihres Kindes sei, die durch diese einfachen Verse den Segen Gottes für ihr Kind erfleht. Wie auch in der neueren Literatur oft einfachste volkstümlich liedhafte Gedichte aus einem großen Schaffenswerk des Künstlers die größte Popularität errungen haben, z. B. von Goethe „Das Heideröslein" oder von Heine ein Achtzeiler wie „Du bist wie eine Blume", so ist auch dieser kurze anspruchslose Psalm einer der populärsten geworden: nicht weniger als drei seiner Sätze haben den Charakter von Zitaten erhalten, der Anfangssatz:

„Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von wo mir Hilfe kommt",

der Mittelsatz:

„Siehe, nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels"

und der Schlußsatz:

„Der Ewige behüte deinen Eingang und deinen Ausgang, von nun an bis in alle Ewigkeit".

Drei Wendungen bedürfen einer kurzen Erläuterung.

„Der Ewige dein Schatten zu deiner Rechten" — im heißen Orient, namentlich in baumarmen Ländern wie Palästina ist der Schatten ein gesuchtes Gut, und das Wort „Schatten" besitzt für die Bewohner der subtropischen Länder einen ähnlichen Klangwert wie für den Nordländer „des Hauses Herd." „Du mögest Schatten finden" ist eine Glückwunschformel und „im Schatten ruhen" der Inbegriff des beglückten Daseins.

„Der Mond wird dich nicht plagen bei Nacht" — im vorderen Orient, auch bei den Juden, gilt das Mondlicht als verderblich. Im Mond treiben die bösen Geister ihr Unwesen, z. B. ließ man ein Kind nicht im Mondlicht schlafen, damit die bösen Geister ihm nichts anhaben könnten.

Ähnlich ist auch die Wendung zu verstehen:

„Er möge dich behüten vor allem Bösen".

Das Böse, und zwar sowohl subjektiv gemeint „der böse Trieb" als objektiv „das böse Geschick", gilt im Orient, auch in der althebräischen Gedankenwelt, als etwas Konkretes, das den Menschen wie ein böses Tier den Wanderer auf seinem Weg überfällt. Die Kirche hat diesen personifizierten Begriff des Bösen übernommen, und man lese es hier wie man im deutschen Schrifttum vom „Bösen", vom „Teufel" liest, der darüber sinnt, Macht über den Menschen zu gewinnen, ihn zu Bösem zu verführen und sich seines Unglücks dann zu freuen, der den harmlosen Wanderer an allen Ecken und Enden auflauert, weswegen man ja an die Wegkreuzungen Heiligenbilder als Schutzaltäre aufstellt, und gegen den man sich durch Anrufung des Heiligen Namens, durch ein „Gott-sei-bei-uns" schützt.

	Stufenlied.
שִׁיר לַמַּעֲלוֹת אֶשָּׂא עֵינַי אֶל־הֶהָרִים מֵאַיִן יָבוֹא עֶזְרִי׃	Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen: woher kommt meine Hilfe?
עֶזְרִי מֵעִם יְהוָה עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ׃	Meine Hilfe (kommt) von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erden.
אַל־יִתֵּן לַמּוֹט רַגְלֶךָ אַל־יָנוּם שֹׁמְרֶךָ׃	Er lasse deinen Fuß nicht wanken, nicht schlummern möge dein Behüter.
הִנֵּה לֹא־יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל׃	Siehe, nicht schlummert, nicht schläft der Hüter Israels.
יְהוָה שֹׁמְרֶךָ יְהוָה צִלְּךָ עַל־יַד יְמִינֶךָ׃	Der Ewige ist dein Wächter, der Ewige dein Schatten zu deiner Rechten.
יוֹמָם הַשֶּׁמֶשׁ לֹא־יַכֶּכָּה וְיָרֵחַ בַּלָּיְלָה׃	Bei Tage wird dich die Sonne nicht plagen und der Mond nicht bei Nacht.
יְהוָה יִשְׁמָרְךָ מִכָּל־רָע יִשְׁמֹר אֶת־נַפְשֶׁךָ׃	Der Ewige möge dich behüten vor allem Bösen, behüten deine Seele.
יְהוָה יִשְׁמָר־צֵאתְךָ וּבוֹאֶךָ מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם׃	Der Ewige behüte dein Gehen und dein Kommen von nun an bis in Ewigkeit.

Juni 1929.

Schalom Asch.

Schalom Asch wurde im Jahre 1881 zu Kutno in Polen geboren. Schon als Jüngling trat er, von den Erzählungen des großen I. L. Perez begeistert, mit kleinen Skizzen vor die Öffentlichkeit. Seine erste Erzählung „Mojschele" wurde im Jahre 1900 in dem Warschauer Blatt „Der Jid" gedruckt; sie hat Perez zum bewußten Vorbild. Dem Meister der „Chassidischen Geschichten" und der „Goldenen Kette" verdankte Schalom Asch viel in der Entwicklung seines starken Erzählertalentes, das Perez sofort erkannte und förderte. Perez kontrollierte gewissermaßen die ersten schriftstellerischen Gehversuche des Zwanzigjährigen; in Perez' Sammelbüchern „Jüdische Bibliothek" erschien denn auch (1902) Schalom Aschs erste Skizzensammlung „*Das Städtchen*" (deutsch bei S. Fischer), die das Leben in einem der vielen jüdischen Städtchen Polens ebenso anschaulich wie innig schildert und ihren Verfasser rasch bekannt gemacht hat. „Das Städtchen" enthält einige Perlen bester Erzählungskunst (wie etwa die Skizzen „Der Zaddik vom Dorfe" und „Auf dem Wege nach Schemenetz"); das schmale Bändchen ist der künstlerisch gefaßte romantische Niederschlag des schon damals in seinen Grundfesten schwer erschütterten Lebens des kleinen Judenstädtchens im Osten. Ähnliche Miniaturen hat auch Perez geschrieben; doch was die Skizzen und Erzählungen Aschs von den gleichartigen Schöpfungen Perez' unterscheidet, ist das sozusagen *bedingungslose romantische Sentiment*, das dem Schaffen Aschs innewohnt. Es ist auch der packende Zug in allen späteren Werken des Dichters geblieben und verleiht den vielen Hunderten von Erzählungen und Skizzen, die er geschrieben hat, etwas propagatorisch Zwingendes. Und es ist *gute* jüdische Propaganda, die Schalom Asch betreibt.

Die ersten Bücher Aschs sind ausschließlich Skizzenbände; 1903 erschien der Band „*In schlechten Zeiten*", nicht lange nachher kamen die „*Kleinen Geschichten aus der Bibel*" heraus, welche wieder ein kleines Meisterwerk darstellen; selten wurde die Bibel mit so viel künstlerischer Feinheit romantisiert wie in diesen kurzen Erzählungen, die bis heute Kindern und Großen Freude bereiten.

In Westeuropa wurde Schalom Asch mit einem Schlage berühmt durch die von Max Reinhardt inszenierte Aufführung seines Dramas „Gott der Rache". Der sensationelle Erfolg dieses Stückes, der zu einem guten Teil auf die schauspielerische Leistung von Rudolf Schildkraut als Hauptfigur des Dramas zurückzuführen ist, veranlaßte fast alle Bühnen Deutschlands, den jungen, damals kaum 25jährigen ostjüdischen Dramatiker dem westeuropäischen Publikum bekanntzumachen.



Schalom Asch.

Nach diesem ersten und größten Theatererfolg war Schalom Asch keine zweite Leistung von solcher Durchschlagskraft mehr beschieden, obwohl er seither eine ganze Reihe von Schauspielen und Komödien schrieb: die soziale Komödie „Familie Großglück"; das Schauspiel „Messias' Zeiten", das die Tragik der jüdischen Zerklüftung an einem Familienmilieu zu exemplifizieren sucht; das historische Drama „*Sabbatai Zwi*" (deutsch im Verlag S. Fischer, Berlin), das Lustspiel aus dem amerikanisch-jüdischen Leben „*Der Landsmann*" sowie die jüngsten dramatischen Schöpfungen des Dichters, die Schauspiele „*Reverend Silver*" und „*Kohle*", die beide als wenig gelungen bezeichnet werden müssen. Einzig die Komödie „*Motke der Dieb*", die Bühnenbearbeitung eines gleichnamigen Romanes, konnte sich auf dem jüdischen Theater behaupten und gegenwärtig wird auf den jiddischen Bühnen in Polen und Amerika eine von Dr. Michael Weichert besorgte lose szenische Wiedergabe des Asch-Romanes „*Ein Glaubensmartyrium*" (Kidusch Haschem) mit starkem Erfolg gegeben.

Durch den Bühnenerfolg des Schauspiels „Gott der Rache" nach Westeuropa gezogen, lernte Schalom Asch hier die westliche Welt kennen. Alsdann unternahm er eine Reise nach Palästina, deren Erlebnisse und Eindrücke er in einer Reihe zarter „Bilder aus Palästina" verewigt hat. Danach kehrte Asch wieder nach Warschau zurück. Der Aufenthalt im Auslande hatte seinen Horizont erweitert und seinen Blick geschärft, und er begann in weiterer Perspektive als bisher zu sehen und zu schildern. Schon die größere Erzählung „*Reb Samuel Hanagid*", die im wesentlichen autobiographischen Charakter hat, zeigt das Bemühen, die Lebensprobleme der jüdischen Welt tiefer als mit dem romantischen Sentiment zu erfassen. Noch eindringlicher wird die Problemstellung in dem 1909 erschienenen ersten Roman des Dichters „*Die Jüngsten*" (deutsch bei S. Fischer), welcher — lange vor Hasenclever und Bronnen — das Thema vom Kampf der jungen Generation gegen die Eltern behandelt; dieser Kampf hat auch, allerdings in anderem Sinne, im jüdischen Osten viel früher eingesetzt als anderswo. Entschei-

dend für die Entwicklung Aschs zum Romancier wurde seine Übersiedlung nach New York, wo er — mit den kurzen Unterbrechungen, zu denen die Liebe zur alten Heimat ihn zwingt — seit mehr als 15 Jahre lebt. Das erste größere Werk, das in Aschs neuem Wohnsitz entstand, war der Roman „Amerika" (deutsch bei S. Fischer); er war in Konzeption und Aufbau noch wenig bedeutend. Doch bald gewann Asch die seinem Gestaltungswillen gemäße Kraft und Form, die seinen erzählenden Werken stetig steigende Beachtung sicherte und ihn zu dem repräsentativen jüdischen Erzähler machte, der er heute unbestritten ist.

Seit etwa 15 Jahren erschließt Schalom Asch dem jüdischen Roman immer neue Gebiete. Eines der Hauptthemen, mit denen er sich in seinen Werken als Problem befaßt, ist das Gebiet der jüdischen Historie und Legende; in der jüdischen Geschichte erblickt Asch — nach seinen eigenen Worten — zwei Wellenbewegungen, die ihm als Aktion und Reaktion, künstlerisch genommen als Spiel und Gegenspiel, erscheinen und seine Phantasie stets von neuem in Bewegung setzen: die Gewalt, die die Juden an den jeweiligen Ruhepunkten ihrer Existenz immer wieder überfällt und sich in körperlicher und seelischer Verfolgung äußert, und die messianische Tendenz, die immer wieder die Antwort, nicht die äußere, sondern die innere Antwort des Juden auf die Gewalt bildet. Dieses Motiv vom Leid und vom Messias hat Asch in einer Reihe von Werken kontrapunktisch durchgearbeitet, so in dem Roman „Die Zauberin von Castilien" (deutsch im Verlag R. Löwit, Wien), der die Inquisitionsgreuel und die seelischen und geistigen Erniedrigungen der Juden durch Papst Paul IV. zur Grundlage der unterirdischen Messiassehnsucht in dem dumpfen würgenden Ghetto am Tiber macht. Der andere historische Roman „Ein Glaubensmartyrium" (deutsch bei R. Löwit), dessen szenische Umgießung bereits erwähnt wurde, führt in eine noch grauenvollere Zeit der jüdischen Geschichte, in die Ära der Chmielnicki-Pogrome des 18. Jahrhundert (s. Sammelblatt Nr. 115), und verknüpft wiederum die Hoffnungslosigkeit der rohen Vernichtung mit dem tröstend leuchtenden Strahl verzückten, wenn auch verzerrten Messiasglaubens. In einer großen Zahl von Erzählungen und Schilderungen aus berühmten Stätten jüdischer Siedlung, die der vielgereiste Dichter besucht hat, findet er immer wieder Gelegenheit, dieses Motiv neu zu formen und so wirksam auszuspinnen, daß er den Leser geradezu in sehnsuchtsvollen Bann schlägt.

Die Jahre in Amerika haben Schalom Asch ein zweites, reiches und vielfältiges Hauptthema für sein Schaffen geschenkt: das jüdische Leben jenseits des Ozeans, jene Mischung von jüdischem Städtchen und Amerikanismus, die besonders in der ersten Generation der großen jüdischen Einwanderung nach Amerika so eigenartige und manchmal groteske Blüten getrieben hat. Für die Behandlung dieses Themas hat Asch allerhand liebenswürdigen Humor zur Verfügung; aber auch die ernste Problematik des kaum 50 Jahre alten jüdischen Amerika, der drohende jüdische Untergang in geistiger und seelischer Hinsicht, findet in Asch einen glänzenden Schilderer. Die Romane „Onkel Moses", „Der elektrische Stuhl", „Lederers Rückkehr" (sämtlich deutsch bei R. Löwit) stellen den jüdischen Übergang in Amerika in seinem tragischen und komischen Ablauf oft unheimlich plastisch dar. Die stärkste Gestaltung dieses Übergangsproblems ist der Roman „Die Mutter" (deutsch bei R. Löwit), der das Schicksal einer jüdischen Familie von der polnisch-jüdischen Kleinstadt bis zur Verwurzelung in der Riesenstadt New York abrollen läßt; in diesem Roman steigt Asch in dem Willen, den innersten Kern jüdischen Wesens zu erfassen, „zu den Müttern" und schildert die Mutter als den Ewigkeitswert jüdischen Wesens. Dieses Werk, eines der jüngsten des Dichters, ist wohl bisher sein dichterisch reifstes unter den großen erzählenden Büchern. In anziehender Schilderung kommt diesem Roman wohl am nächsten das bereits erwähnte Diebsidyll „Motke der Dieb" (deutsch bei R. Löwit), wo Asch mit trefflichem psychologischem Spürsinn die Seele eines Ungebundenen, jenseits von Gut und Böse Stehenden schildert. In diesem Roman ist viel von dem vorweggenommen, was der jetzt so viel gerühmte russisch-jüdische Erzähler J. Babel in seinen Geschichten aus den Verbrecherquartieren des jüdischen Ostens beschreibt.

Gegenwärtig arbeitet Schalom Asch an einem großen Roman in zwei Teilen „Die Sintflut", der das jüdische Leben in Osteuropa in der Zeit vor dem Weltkrieg, im Kriege und in den ihm unmittelbar folgenden für das östliche Judentum so schicksalsschweren Jahren schildern will. In der Zeit, da die erwähnten Romane entstanden, hat Asch unzählige Skizzen und Erzählungen, Bilder und Reiseschilderungen geschrieben. Sein Schaffen, das jetzt auf dem Höhepunkt steht, ist überaus fruchtbar (eine Gesamtausgabe seiner Werke, die 1924 in Warschau erschienen ist, umfaßt 18 Bände), doch seine Feder wird immer von einem starken Willen gelenkt, der die künstlerische Arbeit Aschs seit je beherrscht: den Reichtum jüdischen Wesens zu erfassen und zwingend wiederzugeben. Es ist eine Art von kulturtendenziöser Mission, die Schalom Aschs Talent beschwingt, ihm Triebkraft gibt; sie steht aber immer auf gutem, von vornehmer künstlerischer Intention gebildeten Fundament und gibt dem Werke dieses Dichters jenes Fluidum der Sympathie, das ihn so rasch auch über die Sprachgrenze seiner Werke hinaus zum Repräsentanten des lebendigen, guten jüdischen Schaffens gemacht hat.

S. S.

Literatur: Pines: Geschichte der jiddischen Literatur (jiddisch).

Die Chasaren.

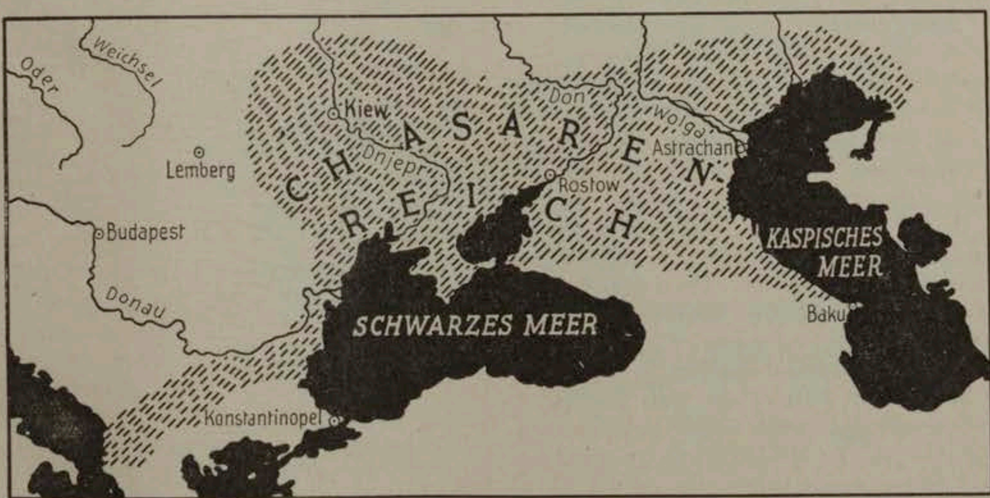
In der Blütezeit des römischen Reiches wurde die Nordküste des Schwarzen Meeres von Griechen und Römern kolonisiert, um die fruchtbaren Mündungsebenen, der großen mitteleuropäischen Flüsse Donau, Dnjepr, Don und Wolga wirtschaftlich für den übervölkerten Süden auszubeuten. Das Zentrum dieses Kolonisationsbezirkes am Südrande des damals noch gänzlich barbarischen Rußlands bildete die Halbinsel Krim, auf deren Verbindungsbrücke mit dem Festland als Hauptstadt dieses Koloniengebietes die Stadt Pantikapeum lag.

An dieser Kolonisation, die vorwiegend auf den Export von Getreide, Fischen, Salz eingestellt war, beteiligten sich Juden in starkem Maße. Diese sogenannten Bosporanischen Kolonien waren die nördlichsten Niederlassungen der großen hellenistischen Diaspora der Judenheit.

Als die Antike unterging, schlossen sich die mit den Juden zusammenlebenden Griechen in großen werde ich die Früchte so schöner Hoffnung von ganzem Herzen willkommen heißen."

Als der Strom der Völkerwanderung die Riesenscharen barbarischer Völker aus den Ebenen Nordeuropas nach Süden ergoß, wurde das Wolgagebiet von einem Volksstamm überschwemmt und besetzt, der vermutlich tatarischen Ursprungs war und innerhalb der großen Völkerfamilie der Tataren dem Zweig der Uraltürken angehörte. Als solcher war er mit den Avaren, den Magyaren und den Bulgaren verwandt. Die Urbevölkerung des von ihnen besetzten Landes bestand aus Kirgisen und Kalmücken, die mongolischen Ursprungs waren. Mit dieser mongolischen Urbevölkerung vermischten sich die einwandernden Uraltürken und bildeten ein neues Volk, die Chasaren (oder Chazaren).

Indem die nomadisierenden Chasaren seßhaft wurden, besiedelten sie die ganze Nordküste des Schwarzen Meeres und die angrenzenden Gebirge, westlich



Karte des Chasarenreiches zur Zeit seiner größten Ausdehnung.

Scharen der jüdischen Religion an, indem sie gewöhnlich zunächst als Halbjuden lediglich die Synagoge besuchten und zum Teil auch die Speisegesetze beobachteten, später aber vielfach gänzlich zum Judentum übertraten. Mit der Ausbreitung des Christentums jedoch entfalteten die Missionare von Konstantinopel aus eine lebhafte Propaganda unter den griechischen Anhängern des Judentums. Als Gegenmaßnahme organisierten begreiflicherweise auch die Juden eine lebhafte Missionstätigkeit für das Judentum, und es entwickelte sich so eine Art religiösen Wettstreits zwischen den beiden Religionen um die Seelen der durch den Untergang des Heidentums religions-verwaisten Menschen der Antike.

Natürlich suchten die christlichen Missionare auch die Juden zu bekehren, und aus dem 9. Jahrhundert ist ein Brief des Konstantinopler Patriarchen an den Bischof von Kertsch erhalten, der mit dem Passus schließt: „Wenn du, wie du schreibst, auch die dortigen Juden in das Gefolge Christi einzuschließen und sie aus dem Dunkeln vom toten Buchstaben zur Erkenntnis der Gnade zu führen vermagst, so die Karpathen und östlich den Kaukasus. Von hier aus suchten sie sowohl nach Westen wie nach Osten noch weiter vorzudringen. Westlich stießen sie bis zur Adria vor und besetzten zeitweilig die albanische Küste. Östlich gelangten sie bis über das Kaspische Meer und fanden erst an dem starken Reich der Perser Widerstand. Im Laufe der Jahrhunderte organisierte sich in diesem riesigen Länderkomplex das Reich der Chasaren, eine wahre mittelalterliche Großmacht. Die Hauptstadt dieses Chasarenreiches wurde die Wolgastadt Itil. An der Spitze des Reiches stand als König ein Chagan. Das seßhaft gewordene Volk widmete sich teils dem Ackerbau, teils einem intensiven Handel mit den aus Rußland hierher gelangenden Waren, Pelzen, Vieh, Leder, Salz, Honig, Fischen und Getreide, und so entwickelte sich ein gewisser Wohlstand, wenigstens in den Städten, während das Landvolk selbst auf einer niedrigen Kulturstufe und unter primitiven Daseinsbedingungen lebte.

Die aus unbekanntem Norden herbeigeströmten Reiterscharen waren natürlich zunächst Heiden. Als sich durch ihre Niederlassung ein geordnetes Ge-

meinwesen entwickelte, strebten die unvergleichlich höher kultivierten jüdischen und christlichen Alt-Kolonisten danach, diese Heiden für ihre Religion zu gewinnen. Das Christentum war unterdes erstarkt und betrachtete die Christianisierung der noch heidnischen Völker Rußlands als eine seiner Hauptaufgaben. Als dritter Konkurrent war inzwischen der Islam aufgetreten, der den Proselytismus mit allen erdenklichen Mitteln betrieb. Naturgemäß erstreckte sich der Einfluß der Kolonisten und Missionare zunächst in erster Linie auf die Oberschicht des im großen und ganzen noch sehr unkultivierten Tatarenvolkes. Man kann annehmen, daß sich unter dem Einfluß der Missionare immer weitere Kreise des Chasarenvolkes der einen oder der anderen Religion angeschlossen haben. Schließlich waren auch die Regierungskreise, an der Spitze der Chagan, vor die Wahl gestellt, eine der drei Religionen anzunehmen. Der Chasarenkönig, der schließlich diese Entscheidung traf, hieß Bulan. Wie die Bekehrung dieses Chagan Bulan, die um das Jahr 740 stattfand, vor sich ging, ist noch nicht genau festgestellt.

Nach der einen Version soll Bulan, nachdem er den Entschluß gefaßt hatte, dem Heidentum zu entsagen, eine Disputation, wie sie im Mittelalter üblich war, einberufen haben. Begreiflicherweise wurde der halb barbarische Reiterfürst aus dem Gelehrtenstreit nicht klug und brach ihn ab. Er ließ alsdann jeden Disputanten einzeln zu sich kommen und fragte den Christen, welche Religion er wählen würde, wenn man ihn vor die Wahl stellte, Jude oder Mohammedaner zu werden. Darauf antwortete der Christ, daß er natürlich die Religion der Bibel, die jüdische im Notfalle vorziehen würde. Alsdann ließ er den Mohammedaner kommen und fragte ihn, welche Religion er, falls er eine Entscheidung zu treffen hätte, bevorzugen würde, worauf dieser ebenfalls erklärte, die jüdische Mutterreligion vorzuziehen. Wenn, so soll Bulan gesagt haben, sowohl der Christ wie der Moslem selber das Judentum als die bessere Religion bezeichnen, wie sollte ich da im Zweifel sein, welche Religion ich für mich wähle?

Nach einer anderen Überlieferung wurde damals bei den Chasaren nach dem Tode eines Königs der erfolgreichste Feldherr zum Herrscher ausgerufen. Um diese Zeit fiel die Wahl auf einen jüdischen Heerführer. Als dieser König geworden war, bekannte er sich, namentlich unter dem Einfluß seiner Frau und seines frommen Schwiegervaters, offen zum Judentum, ließ aus einer Höhle die dort seit langer Zeit verborgene Thorarolle herbeiholen und bewog seine Unterführer und Soldaten zum Übertritt. 4000 Chasaren sollen mit ihm Juden geworden sein.

Mit diesem Ereignis beginnt die jüdische Epoche des Chasarenreiches. Ein großer Teil des Adels nahm das Judentum an, während die unteren Volksschichten weiterhin das Objekt der nunmehr noch verstärkten Tätigkeit der Missionare blieben.

Auf Bulan folgte eine ganze Reihe jüdischer Chasarenkönige mit den Namen Obadja, Hiskia, Manasse, Chanuka, Isaak, Sebulon, Moses, Nissi, Menachim, Benjamin, Aron und Joseph. Von diesem letzten Chasarenfürsten Joseph ist ein Brief erhalten, den er an den jüdisch-spanischen Minister Chasdai ibn Schaprut 960 richtete, nachdem dieser sich bei ihm über die Verhältnisse im Chasarenreich erkundigt hatte. Dieser Brief war erst nach einer abenteuerlichen Reise in die Hände des Chasarenkönigs gelangt. Der Sendbote Isaak ben Nathan war nämlich am byzantinischen Hof festgehalten worden und mußte nach halbjährigem Zwangsaufenthalt nach Spanien zurückkehren, weil die Byzantiner den verhaßten Judenkönigen keine Nachricht zukommen lassen wollten. Erst ein zweites Schreiben, das durch verschiedene Hände über Deutschland, Ungarn, Bulgarien nach der Krim gelangte, kam in die Hände des Adressaten.

Byzanz, das Bollwerk des Christentums gegen den heidnischen Norden, war durch die Existenz eines jüdischen Königtums beunruhigt und suchte mit allen Mitteln dem jüdischen Reich ein Ende zu bereiten. Berühmte Apostel wie Cyrillus und Methodius durchzogen das Land und verbanden mit der Propaganda für das Christentum zugleich eine Propaganda gegen die jüdische Regierung. Eine fast ununterbrochene Reihe von Kriegen zwischen Byzanz und dem Chasarenreich füllte das 10. Jahrhundert aus. Das Kriegsglück wechselte. Mehrere Male mußten Scharen von Juden wegen grausamer Verfolgungen aus dem südlichen Byzanz nach Norden in das Reich „ihrer Brüder" flüchten. Als die Christianisierung nördlich des Chasarenreiches in Innerrußland Fortschritte machte, wiegelten die Byzantiner die neu gewonnenen Völker zu Eroberungskriegen gegen das jüdische Chasarenreich auf.

Unter den nunmehr von Norden gegen die Chasaren erfolgenden Angriffen ist vor allem der große Krieg der Alanen gegen den jüdischen Chagan Aaron zu nennen, der freilich für die Angreifer unglücklich endete, denn Aaron nahm den Alanenkönig gefangen. Nach Kriegsende wurde sogar ein Bündnis geschlossen, und der Sohn Aarons, Joseph, heiratete die Tochter des alanischen Königs. Byzanz suchte einen neuen russischen Bundesgenossen und fand ihn in dem Fürsten von Kiew, und unter der Herrschaft von Aarons Sohn, Joseph, brach ein neuer Krieg von zwei Fronten gegen das Chasarenreich aus. Der jüdische Feldherr Pessach besiegte erst die Byzantiner und dann die Russen, und zwang die besiegten Russen, mit ihrer Flotte Byzanz anzugreifen. Vor Byzanz fand die russische Flotte durch das „griechische Feuer" ihren Untergang.

Ungefähr 25 Jahre später (966) brachen die Russen abermals von Norden in das Chasarenreich ein und eroberten große Gebiete. Alsdann schlossen sie ein neues Bündnis mit Byzanz zur Vernichtung des schon zusammengeschmolzenen Chasarenreiches, und 1016 erfochten die von Norden und Süden einfallenden Russen und Byzantiner den entscheidenden Sieg über den letzten Chasarenfürsten, der übrigens kein jüdischer Fürst mehr war, sondern ein Christ namens Georg Zulu. Die Macht der jüdischen Chasaren war schon in den letzten Jahrzehnten unter den äußeren und inneren Kämpfen geschwunden. Die Söhne des letzten jüdischen Chagans sollen nach Spanien geflohen sein und sich dort dem Talmudstudium gewidmet haben.

Literatur: Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes Bd. IV.
Graetz, Geschichte der Juden Bd. V.
Jüdisches Lexikon, Art Chazaren.

Juli/August 1929.

Sprechgesang (Dibbur).

Jeder Besucher des jüdischen Gottesdienstes weiß, daß der musikalische Vortrag der Gebete in zwei grundsätzlich verschiedenen Musikformen stattfindet: ein Teil der Gebete wird gleich den Chorälen der Kirche oder den Solovorträgen eines Liedsängers in musikalisch klar gegliederten Formen vorgetragen: Solche Stücke sind das „L' cha dodi" des Freitag-abend-Gottesdienstes, das „Kol nidre" am Vorabend des Versöhnungsfestes u. a.

Im Gegensatz zu diesen eigentlichen Musikvorträgen steht die halb gesungene, halb gesprochene melodische Verlesungstechnik der Tora und jener nach feststehenden melodischen Formeln und Motiven erfolgende Vortrag zahlreicher Gebetstücke, wie etwa die laute Wiederholung der Sch'mone esre oder der Vortrag des Kaddisch. Diese mit stets wiederkehrenden einfachen musikalischen Motiven durchsetzte, halb gesungene, halb gesprochene Deklamationsform, die uns auch als „Rezitativ" aus der älteren Oper oder etwa aus Bachs Oratorien bekannt ist, bezeichnet man als S p r e c h g e s a n g (Dibbur).

Der Sprechgesang ist nicht, wie man zuerst annehmen mag, etwas Willkürliches. Er ist eine uralte Kunstform, die von gemeinsamen, ins Altertum zurückreichenden Quellen her einerseits in den jüdischen, andererseits auch in den katholischen Gottesdienst übernommen wurde, und die der Orientreisende heute noch aus dem Munde des arabischen Vorsängers vernimmt.

Die Wurzel des Sprechgesanges liegt in der Sprache, oder, besser gesagt, in der affektvollen Rede; seine Heimat ist der alte Orient. Die orientalischen Sprachen sind an sich, dem Temperament des Südländers entsprechend, klangvoll, vokalreich, melodisch. Je weiter nach Norden, um so mehr verliert die Sprache an Melodik; man durchwandere im Geist die Stufenfolge: italienisch, französisch, englisch. Die melodische südländische Sprache wird vom temperamentvollen Südländer mit Pathos und Geste vorgetragen. Schon in seinem Sprechen liegt Melodie. Übertreibend könnte man sagen, daß zwei erregt miteinander sprechende und dabei gestikulierende Araber, Griechen oder Italiener ein wahres Melodrama aufführen. Hier ist der Ursprung des Sprechgesangs zu suchen. Die Redner und Schauspieler der Antike, die altgriechischen Rhapsoden, die die homerischen Epen vortrugen, gaben ihrer Stimme vermutlich einen besonderen Tonfall, leiteten ihren Vortrag durch bestimmte musikalische Floskeln ein und aus, und so wird sich eine besondere Melodik des Prosavortrags entwickelt haben, der Sprechgesang.

Wie bei den Griechen durch den Vortrag homerischer Epen, so haben sich wahrscheinlich bei den Juden durch die Sitte der Toravorlesung besondere feste Sprechgesangsregeln herausgebildet (Ta'amim). „Singe jeden Tag, singe jeden Tag" sagt nach dem Bericht der Gemara Rabbi Akiba im Hinblick auf den rezitierenden Lehrvortrag in den Talmud-Schulen. Und Rabbi Jochanan legt dem Sprechgesang, dessen Regeln damals den Kindern in den Schulen gelehrt wurden, eine solche Bedeutung bei, daß er den Satz prägte: „Wer die Schrift ohne Melodie liest und ohne Sang studiert, auf den ist das Schriftwort anwendbar: So gab ich ihnen Satzungen, die nicht ersprießlich waren."

Anfangs war die Melodik des Bibelvortrags wahrscheinlich sehr einfach, indem sie sich auf gewisse kurze musikalische Tonwendungen an den Hauptabschnitten der einzelnen Sätze beschränkte. Nach orientalischem Geschmack wurden die monotonen Wendungen ursprünglich etwas variiert und ausgeschmückt. Der Vortrag wurde durch unserem Dirigieren ähnliche Bewegungen der Hände (Cheironomie) begleitet.

Der Vorbeter ist durch eine besondere vorgedruckte Akzentuierung an ganz bestimmte Formen des Sprechgesanges gebunden: sieht man sich den hebräischen Text der Bibel genauer an, so bemerkt man außer den Vokalzeichen kleine Zeichen unter, über und zwischen den Worten, Haken, Striche und Punkte, die Akzente (Neginot). Es sind dies die Notenzeichen (Neumen) für den Sprechgesang. Als im siebenten Jahrhundert die Massoreten den Bibeltext endgültig fixierten und der Schrift ihre Vokalzeichen gaben, versahen sie den Text auch mit diesen musikalischen Akzenten, den Neginot.

Beisp.: *Jacobs Segen* (Gen. 48 15–16).

וַיְבָרֶךְ אֶת־יוֹסֵף וַיֹּאמַר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְּכוּ אֲבֹתַי
לְפָנָיו אַבְרָהָם וְיִצְחָק הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד־הַיּוֹם
הַזֶּה׃ הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל־רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא
בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּ׃ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ׃

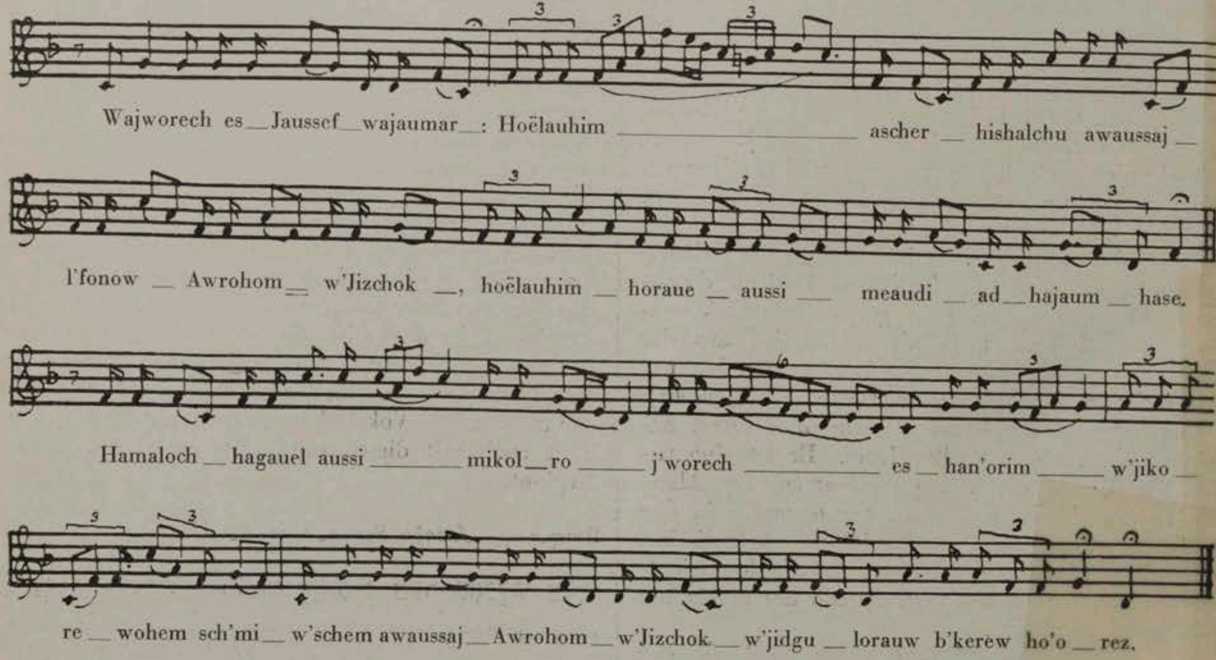
„Und er segnete Josef (in seinen Söhnen) und sprach: Der Gott, vor dem meine Väter Abraham und Isaak gewandelt haben; der Gott, der mich geweidet hat, seitdem ich da bin bis auf diesen Tag; der Engel, der mich erlöst hat von allem Uebel — er segne diese Knaben! Und es werde durch sie genannt mein Name und der Name meiner Väter Abraham und Isaak; und sie mögen sich reichlich mehren, daß sie zur Menge werden in Lande!"

Die Neginot, ihrer Funktion nach „Binder" und „Trenner", sollen vor allem einen gedanklich sinngemäßen Vortrag erzielen, nehmen aber auch auf grammatische und syntaktische Eigenheiten des Wortes und des Satzgefüges Rücksicht. Die Psalmen, die Sprüche und das Buch Hiob erhielten eine besondere Art der Akzentuation. Außer der Bibel versah man für den rezitierenden Lehrvortrag auch den Mischnatext mit Akzenten, die aber um das 16. Jahrhundert herum wieder außer Gebrauch kamen.

Durch die Zerstreuung der Judenheit und ihre Wechselschicksale in den verschiedenen Ländern, vor allem aber durch die Einflüsse der jeweiligen Landeskultur, hat der Sprechgesang in den einzelnen Kulturkreisen seine Erscheinungsformen stark verändert. Im Orient verwendet man heute nur noch ganz wenige musikalische Motive für die große Zahl der Akzente, trägt aber jedes Buch der Bibel in seiner besonderen Weise vor. Im Okzident dagegen ist der eigentliche Sprechgesang nur mehr für den Vortrag der fünf Bücher Mose, der Propheten, der Klagelieder und der

Esther-Megilla üblich, aber jeder Akzent besitzt eine besondere musikalische Wertung. Nach dem griechischen Wort „Tropos", die Weise, bezeichnet man die Melodik des Sprechgesangs auch als „Trop". Aus mnemotechnischen und pädagogischen Gründen hat man die häufigsten Motive in bestimmter Reihenfolge zu einer Trop-Tabelle zusammengestellt, die nach ihrem Anfangswort „Sarka" genannt wird. Besonders wichtige Abschnitte (Schöpfung, Meereslied) besitzen eine eigene Sprechgesangs-Melodie, ebenso wendet man für den Vortrag an den verschiedenen Feiertagen einen besonderen „Trop" an.

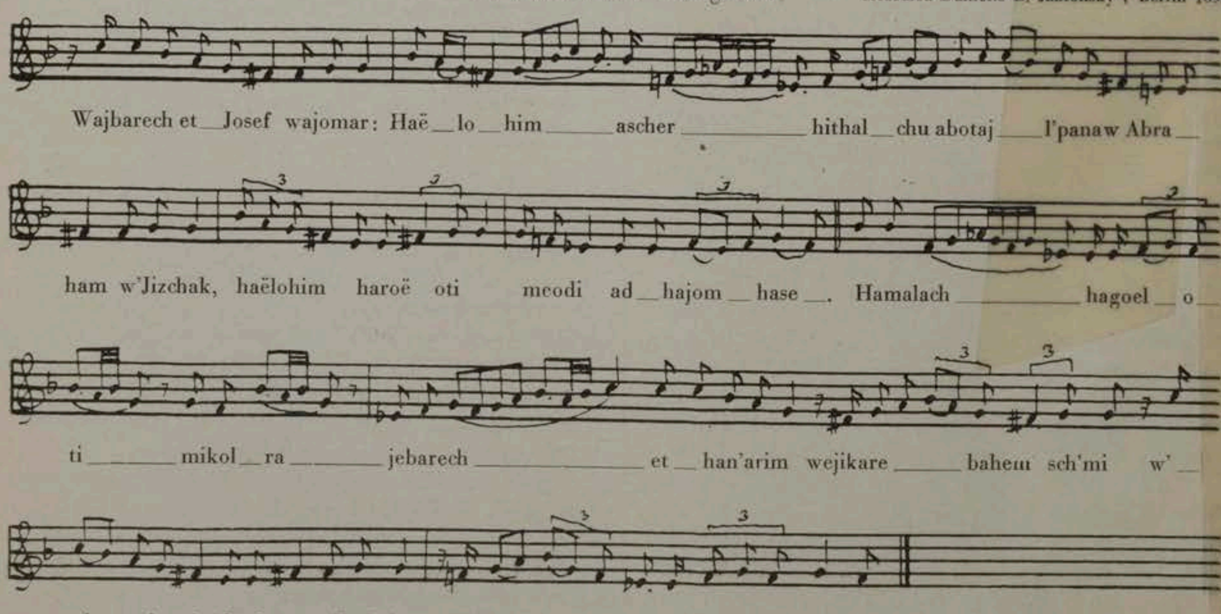
I. Moderne deutsche Vortragsweise
für Sabbat und Wallfahrtsfeste.



In der sephardischen Judenheit (Spanien) haben sich gänzlich andere Sprechgesangs-Weisen entwickelt als unter den aschkenasischen Juden des Ostens. Ein Beispiel für diese Verschiedenheit sei hier angeführt.

II. Sephardische Vortragsweise um 1699
der Amsterdamer Portugiesen.

Originaler Satz von David de Pina in „Biblia Hebraica Danielis E. Jablonsky", Berlin 1699.



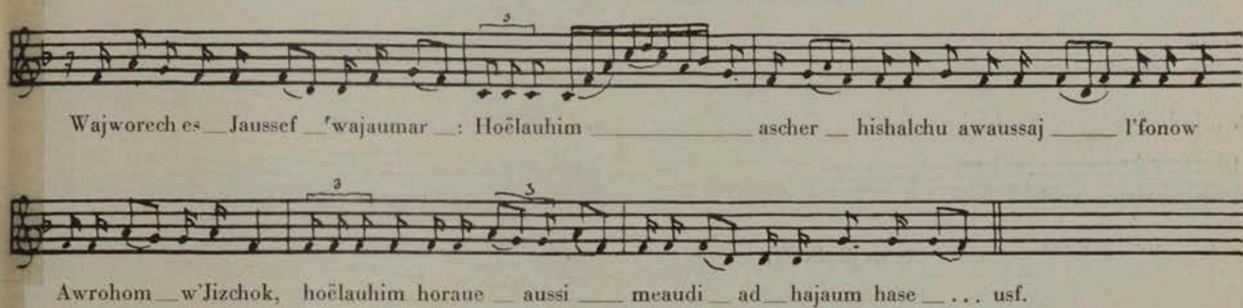
Die Entwicklung des Sprechgesangs innerhalb der aschkenasischen (deutschen) Judenheit hat sich unter denselben Tendenzen vollzogen, unter denen der Wandel des allgemeinen Musikempfindens vor sich ging, und kann durch den günstigen Zufall der Ueberlieferung streckenweise überschaut werden: aus der Zeit

um 1500 sind drei alte Trop-Tabellen mit Musiknoten erhalten, die aus jenen christlichen Gelehrtenkreisen stammen, die im Zeitalter des mittelalterlichen Humanismus hebräische Studien trieben und propagierten. Die erste stammt von Joh. Reuchling (De accentibus et orthographia linguae Hebr., Hagenau 1518), die zweite von Sebastian Münster (Institutiones grammaticae in Hebr. linguam, Basel 1524) und die dritte von Joh. Boeschenstein (Münchener Cod. Hebr. 401).

Rekonstruiert man sich nach Reuchlins Tabelle die Vortragsweise von Jakobs Segen, so erhält man folgendes Notenbild:

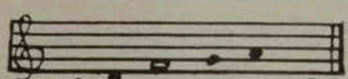
III. Deutsche Vortragsweise um 1518.

(Nach Reuchlins Tabelle).



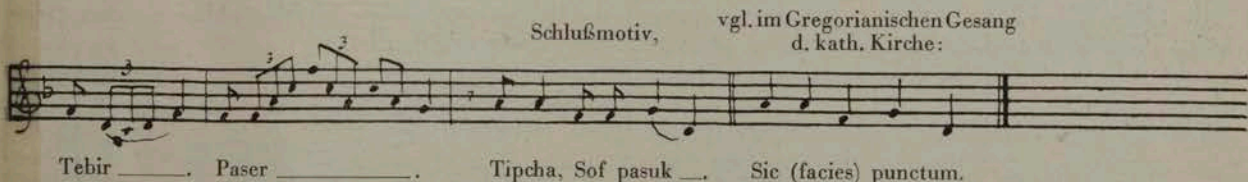
Vergleicht man diese Melodie mit zeitgenössischen musikalischen Werken, so erkennt man, daß sie auch für jene Zeit schon altertümlich war: sie baut sich auf ein rein pentatonisches Notensystem auf, d. h. auf eine Skala, die sich nicht wie die moderne Tonleiter innerhalb einer Oktave aus zwölf Halbtönen, sondern aus fünf Ganztönen zusammensetzt.

IV. Pentatonische Skala.

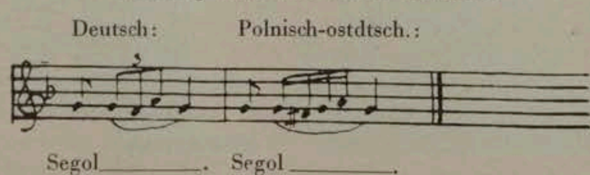


Die beiden anderen überlieferten Beispiele von Boeschenstein und Sebastian Münster zeigen gegenüber der Reuchlinschen Melodie einen merklichen musikgeschichtlichen Fortschritt: es treten verbindende Halbtöne, zuerst nur als Durchgangsnoten, dann auch bald an betonter Stelle auf, deutsche Volksgesangswendungen mischen sich ein, und so nähert sich der alte ehemals pentatonische Sprechgesang in seinem Charakter mehr und mehr unserer heutigen Dur-Tonart. Im Osten macht sich der Einfluß slavischer Melodik deutlich bemerkbar: hier fügen sich immer mehr moderne, chromatische Zwischentöne und Verzierungen ein, aber es ist heute noch, wenn auch nicht so ausgeprägt wie im deutschen Sprechgesang, der alte pentatonische Grundcharakter des aschkenasischen Bibelvortrags erkennbar.

V. Beispiele typisch pentatonischer Wendungen im modernen Trop.



Wendung nach Moll durch Halbtöne.



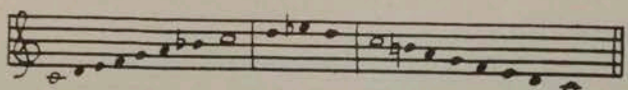
Der Vortrag der alten Stammgebete baut sich auf den gleichen Voraussetzungen wie die Melodik der Bibelweisen auf; das „Sch'ma" soll sogar nach Art der Bibel rezitiert werden und hat deshalb auch die massoretischen Akzentzeichen erhalten. Die Sprechgesangsweise der übrigen Gebete (mit Ausnahme der metrischen Poesien, der Piutim) trägt melodisch gleichfalls ihren besonderen „jüdischen" Charakter, den man zuerst fälschlich in das System der alten Kirchentöne einzuordnen versucht hat. Erst später deckte man ein eigentümliches, der abendländischen Musik fremdes Formprinzip auf, das nach dem Ausdruck der alten Chasanim „S t e i g e r" genannt wurde. Ein Steiger bedeutet keine Tonleiter, auch nicht gleich den Kirchentönen ein Tongeschlecht; er enthält vielmehr, wie die „Maqamen" der arabisch-persischen Musik, als Charakteristikum erstens eine eigenartige (nicht immer achtstufige) Tonskala, und zweitens

einen festen Vorrat stets wiederkehrender Wendungen und Motive; beides ist nötig, um ein Maqam wie einen Steiger eindeutig zu bestimmen.

Als die wichtigsten Steiger unterscheidet man (mit den Namen der ältesten Gebete, denen sie ihr Tonbild leihen, bezeichnet):

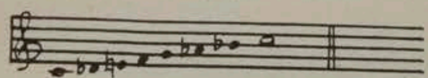
VI. Die Steiger-Skalen.

1. „Adonaj malach".



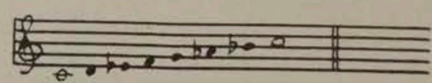
Aufsteigend verminderte Septime (b), Terz über der Oktave des Grundtones klein (es).

2. „Jischtabach" oder „Ahaba rabba".



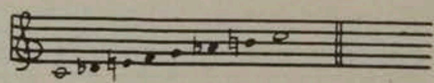
Uebermäßiger Schritt von der 2. zur 3. Stufe.

3. „Magen abot".



Mollähnliche Leiter, vgl. äolischer Kirchenton.

4. „Ab harachamim".

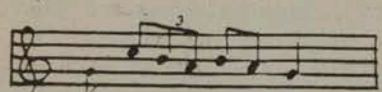


Uebermäßige Schritte von der 2. zur 3. und der 6. zur 7. Stufe.

Vermischungen kommen vor, auch schieben sich hier und da als fremder Bestandteil einige Takte rhythmischer Melodie ein. Die festen Motive der einzelnen Steiger entstammen oft dem Bibelvortrag (Beispiel VII) und haben teilweise, wie vor allem die Sof pasuk-Schlußwendung (vgl. Beispiel V) mit ihrer charakteristischen absteigenden Quarte, im gesamten Synagogengesang eine hervorragende Rolle eingenommen.

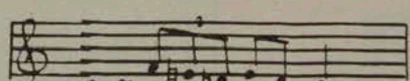
VII. Wandlungen eines Motives in den Steigern.

a) Grundform.



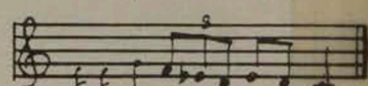
(. . . l'schab __ be __ ach . . .)

b) Im Jischtabach-Steiger.



(. . . tuschb'chos ________ so . . .)

c) Im Magen abot-Steiger.



(. . . elauhim ______ chajim . . .)

a) „Telischa gedola" in der Prophetenweise, „Rebia" in der Rosch ha-schanah-Weise, in das Gebet-Rezitativ übergegangen.

Mit Sicherheit ist anzunehmen, daß der steigermäßige Gesang mannigfache Wandlungen durchgemacht hat und durchaus keine reine Stilform mehr darstellt.

Während in der römischen Kirche schon Gregor d. Gr. († 604) dem musikalischen Vortrag seine feststehende Norm gegeben, entwickelte sich im jüdischen Gottesdienst der Sprechgesang durch Tradition von Sänger zu Sänger je nach persönlicher Einstellung des Vortragenden und nach dem allgemeinen musikalischen Geschmack des Zeitalters. Durch die Zerstreuung der Juden über verschiedene Länder sind die einzelnen Abarten des Sprechgesanges entstanden, während sich in seiner Grundtechnik musikalisches Gut des Orients und frühen Okzidents bis auf unsere Tage konservativ erhalten hat.

Literatur: A. Ackermann, Der synagogale Gesang in seiner historischen Entwicklung. Trier 1894 (auch in Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß der Kanons. Bd. III, Trier 1896).
A. Friedmann, Der synagogale Gesang. Berlin 1908.
A. Z. Idelsohn, Phonographierte Gesänge der jemenitischen, persischen und syrischen Juden. Wiener Sitzungsberichte 175,4 (1917).
Dem Andenken Ed. Birnbaums. Sammelwerk, herausgegeben von A. Friedmann, Berlin 1922.
J. Singer, Die Tonarten des traditionellen Synagogengesanges, Wien 1886.
A. Z. Idelsohn, Der Missinai-Gesang der deutschen Synagoge. Zeitschrift für Musikwissenschaft VIII, 8 (Leipzig 1926).
Ebendort IV, 9/10 von demselben: Parallelen zwischen gregorianischen und hebräischen orientalischen Gesangsweisen.

Juli/August 1929. H. L.

Adaun aulom.

Adaun aulom ist ein hebräisches Gedicht von zehn Versen, die durch ein Versmaß (immer dreimal je eine halbe und drei volle Silben) und durch gleichmäßigen Endreim (auf ro) zusammengehalten werden. Inhaltlich zerfällt das Gedicht in zwei Teile von sechs und vier Versen, deren erster von Gott, deren zweiter von der Beziehung des Menschen zu Gott handelt. Dreierlei wird von Gott ausgesagt: 1. daß er ewig, zeitlos ist ohne Anfang und ohne Ende, daß er war, bevor die Welt entstand, und sein wird, auch wenn sie einst vergehen sollte; 2. daß er die Welt nach seinem Willen geschaffen und geformt hat und seitdem ihr Herrscher genannt wird, daß seine Herrschaft aber, unabhängig von der Welt, vor ihrem Entstehen bestanden hat und nach ihrem Vergehen bestehen wird; 3. daß Gott einzig ist, und daß es keinen zweiten gibt, den man als ihm gleich an die Seite stellen könnte. Dieser ewige, einzige und allmächtige Gott nun — damit kommen wir zum zweiten Teil — ist des Menschen persönlicher Gott, sein Erlöser, seine Zuflucht in der Not, der Erhörer seiner Stimme, dem er Körper und Seele anvertrauen darf am hellen Tage und in den Schrecken der Nacht.

Es ist also ein Lehrgedicht, ein Gedicht dogmatischen Inhalts. Die Lehren, die es hervorhebt, sollen das Judentum gegen Religionen anderer Weltanschauungen abgrenzen. Ewigkeit Gottes und Geschaffenheit der Welt sind ein Protest gegen die weitverbreitete Lehre des Aristoteles, daß die Welt ewig sei, für einen großen Teil der mittelalterlichen Menschen ein unerschütterliches Dogma. Die Einzigkeit Gottes ist ein Widerspruch gegen alle Vielgötterei und gegenüber dem Pantheismus wird seine Überweltlichkeit betont, der weite Abstand des Schöpfers von seiner Schöpfung. Und dennoch ist diese Transzendenz Gottes nicht das letzte Wort, dieser weltenweite Gott ist doch immanent, der Mensch fühlt sich ihm ganz nahe und vertraut; bei ihm weiß er sich geborgen, durch ihn ist er der Erhörung seiner Gebete, der Befreiung aus jeder Not sicher. Darum schließt das Gedicht mit dem Glaubenswort des Psalmisten „der Ewige ist mit mir, ich fürchte nicht" (Ps. 118,6).

Man denkt unwillkürlich an das Gedicht Jigdal (Sbl. Nr. 175), das ebenfalls ein Lehrgedicht dogmatischen Inhalts ist und im Gebetbuch neben Adaun aulom am Anfang des täglichen Morgengebets steht. Aber Jigdal will nur Glaubenssätze formulieren, diejenigen Glaubenssätze, deren Anerkennung nach Moses Maimonides für den Juden verbindlich ist, es sagt nichts über die Beziehung zwischen Gott und Menschen. Jigdal ist Philosophie, Adaun aulom R e l i g i o n. Jigdal sagt aus, was der Mensch mit seinem Verstande begreifen soll, Adaun aulom, was er in seinem Inneren fühlt, was ihn in Bewunderung verzagen, in Ehrfurcht erschauern, aber doch wieder in Gläubigkeit sich erheben, in kindlichem Vertrauen sicher werden läßt. Adaun aulom rührt an das tiefste Problem der jüdischen Religion, an die Frage des persönlichen Gottes, an die Frage, ob der Mensch zu dem allgewaltigen, ewigen Schöpfer in Beziehung stehen, ob er zu ihm beten, sich bei ihm geborgen fühlen kann, und beantwortet diese Frage mit einem vollen J a, so wie die Frommen der Bibel und die Gläubigen aller Zeiten sie beantwortet haben. Der Philosoph sieht hier einen Widerspruch oder zumindest ein Problem, das er zu lösen sucht, der Gläubige kennt nur die Gewißheit s e i n e s Gottes, des lebendigen Gottes, zu dem er Zuflucht nimmt und bei dem er geborgen ist. „Alles Religiöse hat seine Paradoxie. . . . Es lebt in ihm eine Einheit des scheinbar Unvereinbaren, ein Ineinander des Gegenüber. . . . Das Gefühl des Abstandes und das der Zugehörigkeit, Jenseits und Diesseits schließen sich darin zusammen; beides ist darin; die Empfindung des Fernen und des Nahen, des Erhabenen und des Vertrauten, des Grenzenlosen und des Eigenen, des Unendlichen und des Innigen, des Geheimnisses und des Offenbarenden, die Zuversicht des Wunders und des Gesetzes. Gott ist der Unnennbare, der nicht zu Erfassende und nicht zu Erreichende, und er hat doch mein Leben geschaffen; er ist der Unergründliche, Verborgene, Unsagbare, und doch kommt alles Dasein von ihm her; er ist der Wunderwirkende, der, vor welchem nichts zu wunderbar ist, und doch hat alles Leben seine Ordnung und Satzung von ihm. Die israelitische Religion empfindet die Einheit dieser beiden. Alles, was die Worte Jenseitigkeit und Innewohnen, Transzendenz und Immanenz ausdrücken wollen, ist nur ein begreifliches Gleichnis für die beiden Seiten dieser Paradoxie. Es bezeichnet die beiden Pole dieser einen religiösen Empfindung, der Stimmung des Menschen, der dessen gewiß ist, daß er in dem einen Gott seinen Gott besitzt (Baeck, „Wesen des Judentums", II. Aufl. S. 102 f.).

Diese Paradoxie ist eine Grundtatsache der jüdischen Religion, die in den Propheten und den Psalmen, in der Hagada und der Dichtung tausendfach ihren Ausdruck findet. Der Dichter des Adaun aulom hat eine herrliche Form für sie gefunden. Seine Sprache ist edel, fast ausnahmslos dem Sprachgut der Bibel entnommen.

Das sephardische Gebetbuch hat zum Abschluß des Abschnitts über Gott den Zusatz „ohne Schätzung, ohne Gleichnis, ohne Veränderung und Wechsel, ohne Verbindung, ohne Trennung, groß an Kraft und Stärke" und gegen Ende „er ist Heiler und Heilmittel, Seher und Beistand". Selbst in der Übersetzung merkt man es diesen Worten an, daß sie gekünstelt und gesucht sind und aus der schlichten und dabei erhabenen Redeweise des Verfassers herausfallen. Er verwendet einfache Worte und edle Bilder. Sicher ist es kein Zufall, daß in den ersten drei Versen der Stamm „herrschen" vorkommt. Wie später gesagt wird, daß Gott war, ist und sein wird, so sollte auch ausgesprochen werden, daß seine Weltherrschaft war, ist und sein wird, und es ist ein besonders edler Gedanke, daß Gott als Herrscher der Welt erst nach der Vollbringung des Schöpfungswerks benannt wird. Der „Wille" Gottes als Schöpfungsmotor im zweiten Vers geht wahrscheinlich auf die philosophische Bibelauslegung zurück, die das Wort des Schöpfungsberichts „Gott sprach" durch „es war Gottes Wille" wiedergab. Anschaulich, bisweilen kühn sind die Bilder des zweiten Teils:

Gott als Fels und Zuflucht, als Panier und Kelch, sie sind der Ausdruck des lebendigen, starken Glaubens, und sie leiten zu dem Ausklang, der in biblischen Wendungen das volle kindliche Vertrauen beteuert.

Wer ist der Verfasser dieses Gedichts? Wie die Schöpfer so vielen wertvollen religiösen Gutes ist er unbekannt, und wir besitzen keinen Anhalt, seinen Namen oder seine Zeit zu ermitteln. Man hat die Vermutung ausgesprochen, daß der Dichter Salomo ibn Gabirol (um 1050) der Verfasser sei. Irgendeinen Beweis dafür gibt es nicht, aber das Gedicht ist so schön, so erfüllt von echter Frömmigkeit, daß es dieses größten religiösen Dichters des mittelalterlichen Judentums würdig wäre. Wer auch der unbekannte Verfasser gewesen sein mag, seinem Werk gebührt ein Ehrenplatz in der religiösen Literatur, die schönen Melodien, mit denen es im Laufe der Zeiten ausgestattet worden ist, haben zur Erhöhung seiner Beliebtheit beigetragen. Im öffentlichen Gottesdienst ist es dem täglichen Morgengebet zugeteilt, bildet aber auch den Schlußgesang des Abendgebets am Eingang der Sabbate und Festtage. Nach den letzten Worten zu schließen, ist es als Nachtgebet gedacht, es ist auch in das häusliche jüdische Nachtgebet aufgenommen und ungezählte Generationen von Juden haben sich unter der Einwirkung seiner besänftigenden Worte der Ruhe und dem Schlaf anvertraut. Und so wird es auch gesungen, wenn der letzte Schlaf den Menschen befällt; unter dem Klange dieses Glaubensliedes geht er zur ewigen Ruhe ein in dem Bewußtsein, daß er nicht verloren und bei seinem Erlöser geborgen ist. „Der Ewige ist mit mir, ich fürchte nicht.“

Lit.: Israel Abrahams, Festival Studies.

J. E.

Urtext.

אֲדוֹן עוֹלָם אֲשֶׁר מָלַךְ· בְּטֶרֶם כָּל־יְצִיר נִבְרָא:
לְעֵת נַעֲשָׂה בְחֶפְצוֹ כֹּל· אֲזַי מֶלֶךְ שְׁמוֹ נִקְרָא:
וְאַחֲרֵי כִּכְלוֹת הַכֹּל· לְבַדּוֹ יִמְלוֹךְ נוֹרָא:
וְהוּא הָיָה וְהוּא הֹוֶה· וְהוּא יִהְיֶה בְּתִפְאָרָה:
וְהוּא אֶחָד וְאֵין שֵׁנִי· לְהַמְשִׁיל לוֹ לְהַחְבִּירָה:
בְּלִי רֵאשִׁית בְּלִי תַכְלִית· וְלוֹ הָעֹז וְהַמִּשְׂרָה:
וְהוּא אֵלִי וְחַי גֹּאֲלִי· וְצוּר חֶבְלִי בְּעֵת צָרָה:
וְהוּא נִסִּי וּמָנוֹס לִי· מְנָת כּוֹסִי בְּיוֹם אֶקְרָא:
בְּיָדוֹ אַפְקִיד רוּחִי· בְּעֵת אִישַׁן וְאָעִירָה:
וְעִם־רוּחִי גְּוִיָּתִי· יְיָ לִי וְלֹא אִירָא:

Wortgetreue Übersetzung.

Herr der Welt, der geherrscht hat, bevor ein Geschöpf geschaffen wurde.

Zur Zeit, als durch seinen Willen alles gemacht wurde, damals wurde sein Name Herrscher genannt.

Und nachdem alles zu Ende sein wird — Er allein wird herrschen in Majestät.

Und er, er war, und er, er ist, und er, er wird sein in aller Pracht.

Und er ist einzig, und kein zweiter ist da, ihm zu vergleichen und ihm zuzugesellen.

Ohn' Anfang, ohn' Ende, und sein ist die Macht und die Herrschaft.

Und er mein Panier und Zuflucht mir, meines und Fels meines Teils in der Zeit der Not.

Und er ist mein Panier und Zuflucht mir, meines Kelches Anteil an dem Tage, an dem ich rufe.

In seine Hand befehle ich meinen Geist; zur Zeit, wenn ich einschlafe und wenn ich erwache.

Und mit meinem Geist auch meinen Körper —

Gott ist mein und ich fürchte nicht.

Freie Übertragung

von Franz Rosenzweig in genauer Wiedergabe der Metrik und des wiederkehrenden Reims des hebräischen Originals.

Der Herr der Welt, er König schon,
eh all Gebild erschaffen war,
Sein Namensruf ward „König!“ dann,
als sein Befehl das All gebar,
Er bleibt, wenn allzuend das All,
der König, einsam — urfurchtbar.
Er ist's, der war, er ist's, der west,
er ist's, der wird, in Strahlen klar.
Und einzig Er, kein Zweiter ist
zu Gleichnis da, da ihm zupaar.
Ohn' Uranfang, ohn' Allausgang, —
ihm beut der Sieg, die Macht sich dar,
Mein Gott ist Er, mein Löser lebt,
mein Felsenhort im Unheilsjahr,
Mein Banner Er und Schutzbann mir,
mein Kelch, wenn je ich hilfebar.
In seine Hand geb ich den Geist,
entschlaf', erwach' ich, in Verwahr,
Mit meinem Geist auch meinen Leib!
Ist ER nur mein, — wo gäb's Gefahr!

September 1929.

Der Golem.

In der altberühmten Judengemeinde von Prag wirkte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Rabbi Jehuda Arje Levi (geb. 1512 zu Worms, gest. 1609 in Prag), unter dem akrostichisch abgekürzten Namen Meharal in der jüdischen Religionsliteratur als Verfasser zahlreicher wertvoller Werke bekannt, als der Hohe Rabbi Löw mit unzähligen Sagen und Legenden verknüpft, die seine mathematisch-astronomischen Kenntnisse, seine Wundertaten und sein Wissen um die Geheimnisse der Magie hervorheben; er stand auch mit dem der Astrologie und Alchimie ergebenen Kaiser Rudolf II., der in Prag residierte, und dessen Hofastronomen Tycho de Brahe in Verbindung. Von dem Meharal erzählt eine Legende folgendes: Rabbi Löw formte eine Menschengestalt aus Lehm und belebte sie, indem er ihr den Gottesnamen (Schem), auf Pergament geschrieben, unter die Stirn legte. Durch die Kraft des Schem vermochte dieser Golem jegliches Menschentum zu verrichten, bloß die Sprache fehlte ihm. So war er dem Hohen Rabbi Löw Tag um Tag ein gehorsamer und unermüdlicher Diener. Wenn jedoch der Sabbat nahte, nahm der Rabbi dem Golem den Schem aus dem Munde, auf daß er ruhe. Einst vergaß jedoch der Meharal, seinem Diener den Schem rechtzeitig zu nehmen. Schon hatte die Gemeinde in der Altneuschul', dem ältesten Gotteshause Prags, die erste Strophe des Sabbateingangsliedes begonnen, da ertönte von der Gasse her Jammern und Wehklagen, die Mauern des Gotteshauses erbebten, von einer furchtbaren Gewalt erschüttert; der Golem, am Sabbat aller Bande frei, raste zügellos durch die Gassen. Als dies dem Rabbi Löw gemeldet wurde, befahl er, das Sabbatlied zu unterbrechen, eilte auf den rasenden Diener zu und riß ihm den Schem aus dem Munde, so daß der Golem leblos niederstürzte. Dann erst wurde das Sabbatlied von neuem angestimmt. Seither ist es in der Prager Altneuschul' Brauch, das Sabbatlied zweimal zu singen. Den Golem aber belebte der Rabbi Löw nie wieder, um nicht die Gemeinde noch einmal in Gefahr zu bringen; er ließ die Lehmform in eine Dachkammer der Altneuschul' schaffen, die er für immer verschloß.

Die erste uns bekannte schriftliche Fassung dieser Legende findet sich in einem anonymen hebräischen Manuskript „Nifloët Meharal" (= Wunder des Hohen Rabbi Löw), die einen jüngeren Zeitgenossen des Meharal zum Verfasser haben, also im Anfange des 17. Jahrhunderts entstanden sein dürfte. Sie bringt die Erschaffung des Golem mit den Verfolgungen in Verbindung, welche die Juden Prags durch einen fanatischen Prior namens Taddäus zu erleiden hatten; durch den Golem sei eine von Taddäus konstruierte Blutanklage zunichte geworden. Die anonyme Schrift behandelt demnach den Stoff als ein Erlösungsmysterium und stellt die Erschaffung des Golem als eine menschliche Wiederholung des göttlichen Schöpfungswerkes dar, welche durch die aus der Kabbala geschöpften „heiligen Kräfte" möglich war. Es ist sicher, daß der Legendenstoff vom Golem, der in der Prager Sage zum ersten Male sozusagen oberirdisch zutage tritt, viel älter ist; er hängt mit den bei allen Völkern vorhandenen Schöpfungsmythen zusammen, hat jedoch im hebräisch-jüdischen Mythos seine vollkommenste Darstellung gefunden. Schon die Verwendung des Schem, des unaussprechlichen Gottesnamens, dessen schöpferischer Gehalt in der jüdischen Mystik und dann in der praktischen Kabbala eine große Rolle spielt, deutet auf die enge Verbindung der Golem-Phantasie mit der biblischen Darstellung von der Erschaffung des Menschen und läßt eine direkte Verbindungslinie zwischen der Adam- und der Golemfigur ziehen. Das Wort „Golem" kommt in der Bibel nur einmal, in den Psalmen, in der Ableitung „golmi" vor und wird im Talmud mehrmals gebraucht. Seine Bedeutung ist wohl am besten mit dem Begriffe „embryonal" wiedergegeben. Der volkstümliche Gebrauch des Wortes für unbeholfene, aber auch für blinde, taube oder sonstwie in einem ihrer Sinne gestörte oder zurückgebliebene Menschen ist uralt und deutet ebenfalls auf etwas Unfertiges hin. In der Sage wird der Golem als stumm (also unfähig zur Namensgebung) bezeichnet und damit der Unterschied zwischen Golem und Mensch, volksbegrifflich, aber auch der Unterschied zwischen der göttlichen und der (unzulänglichen) menschlichen Schöpferkraft, deutlich gemacht.

Daß die Elemente der Golem-Sage schon sehr früh vorhanden waren, beweisen zwei Stellen des Talmudtraktates Sanhedrin (3. oder 4. Jahrh.); es heißt dort: „Raba sagte: Wenn die Frommen wollten, könnten sie eine Welt erschaffen.... Raba schuf einst einen Menschen und sandte ihn zu Rabbi Zera; als dieser aber mit ihm sprach und er keine Antwort gab, sprach er: Du stammst also von den Genossen (= du bist Zauberwerk), kehre zu deinem Staub zurück! Rabbi Hanina und Rabbi Oschaja befaßten sich jeden Vorabend mit dem Studium des Buches der Schöpfung (= Sefer Jezirah, ein wahrscheinlich in verschiedenen Fassungen verbreitetes Lehrbuch der praktischen Mystik und Magie) und schufen ein dreijähriges Kalb, welches sie dann aufaßen." Schon dem großen Moses Maimonides (11. Jahrh.) wird die Erschaffung eines Menschen (allerdings aus den Teilen eines anderen) zugeschrieben, den er jedoch vor der völligen Menschwerdung zerstörte. Der berühmte hebräische Dichter Salomo ibn Gabirol soll mit Hilfe des Schem einen weiblichen Golem als Dienstmagd geschaffen haben; ein gleiches Werk wird Rabbi Simon ben Gamliel zugeschrieben. Auch dem berühmten Dichter und Bibelkommentator Abraham ibn Esra (12. Jahrh.) teilt die Sage die künstliche Schaffung eines menschlichen Wesens zu; er habe aber seine Tat bald bereut und durch die Worte „Wende dich nach vorne und rückwärts" das Wesen wieder zerstört. Die „Schrift der Aufrichtigkeit" des Rabbi Moses Tako (13. Jahrh.) weist auf ähnliche Schöpfungen mit Hilfe des Schem hin. Alle diese Legenden tragen die Elemente des Golem-Mysteriums in sich; sie sind das Produkt einer allgemein-menschlichen mythologischen Vorstellungsreihe — man denke an die ähnlichen Automatensagen in altägyptischen Schriften, bei Homer und Platon usw., an die Homunkulus- und Alraunengeschichten; doch nirgends wird die Verbindung mit dem göttlichen Schöpfungsmysterium so

konsequent und deutlich durchgeführt wie in der jüdischen Golem-Legende.

Die Prager Sage scheint die Golemlegende über das jüdische Ghetto verbreitet zu haben. Aus den i. J. 1714 erschienenen „Jüdischen Merkwürdigkeiten" des bekannten Frankfurter Historienschreibers Johannes Jacobus Schudt geht hervor, daß am Ende des 17. Jahrhunderts die Golem-Legende in den weitesten Kreisen gang und gäbe war. Schudt gibt u. a. auch eine variierte Golem-Sage wieder: Rabbi Elias, ein in Polen lebender Baal-Schem (= einer, der des Gottesnamens mächtig ist), schuf sich einen Golem, der jedoch zu solcher Größe wuchs, daß der Rabbi nicht mehr an seine Stirn reichen konnte, auf der das magische Wort „emeth" (= Wahrheit) stand, das den Golem zu Leben und Wirken befähigte. Der Rabbi veranlaßte nun durch eine List den Diener, sich zu bücken, indem er ihm befahl, ihm die Stiefel auszuziehen. Während der riesenhafte Knecht gebückt dastand, löschte der Rabbi den ersten Buchstaben des lebenspendenden Zauberwortes von der Stirn seines Geschöpfes (wodurch „meth" = Tod übrigblieb). Da stürzte die Riesenlast des toten Lehms auf den Rabbi und erdrückte ihn. Ähnliches erzählt, wohl aus Schudt, der deutsche Grammatiker und Literarhistoriker Jacob Grimm (1808). Unter der Judenheit aller Länder fand die Golem-Legende ebenfalls rasche Verbreitung und schon dem in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wirkenden Rabbi Elia von Chelm, einem Vorfahren des berühmten Jakob Emden, wurde die Erschaffung eines Golem zugeschrieben. In der Folge wurde fast jeder bedeutende Meister der jüdischen Lehre mit einer Golem-Schöpfung in Verbindung gebracht, der berühmte Gaon von Wilna (17. Jahrh.) ebenso wie der Begründer des Chassidismus Rabbi Israel Baal-Schem (1698—1760) (s. Sbl. Nr. 52) sowie dessen Zeitgenosse Rabbi Mosche von Kutyw. Gewissermaßen der letzte Golem wird dem chassidischen Wunderrabbi Dowidl Jaffe in Dorhitschin (Kreis Grodno) zugeschrieben, der um 1800 lebte; der Golem von Dorhitschin richtete, ähnlich wie in der Prager Sage, am Sabbat Unheil an, indem er eine Feuersbrunst verschuldete, durch welche die Stadt zerstört wurde. Die Wundergläubigkeit des Volkes, bei den Juden ebenso stark wie allerorts, unterstellte natürlich diesen auf Mythos und Mystik beruhenden Sagen und Legenden Realität, und so ist es nicht zu verwundern, wenn Chacham Zwi, ein Enkel des bereits erwähnten Begründers des Chassidismus, die Frage aufwarf, ob ein Golem in einem Minjan gültig zähle oder nicht.

Natürlich hat sich auch die Dichtung des dankbaren, phantasievollen Stoffes mehrfach bemächtigt. Wenn man von Achim v. Arnims Novelle „Isabella von Ägypten", welche einen weiblichen Golem magisch herstellen läßt, und E. T. A. Hoffmanns Automatenerzählung „Der Sandmann" absieht, so findet sich eine der frühesten dichterischen Darstellungen der Golem-Legende in dem bizarren Roman „Frankenstein, der neue Prometheus", den die Gattin des englischen Dichters Shelley verfaßt hat. Die jüdische Ghettoliteratur, die in deutscher Sprache gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzte, hat die Golem-Sage häufig erzählt. In den bekannten Prager „Sippurim" (1854) ist sie von dem Arzt und Historiographen L. Weisel in sehr feuilletonistischer und dabei geradezu phantasietötender Art wiedergegeben. Nicht viel besser ist die 1841 erschienene Dichtung „Der Golem" von Gustav Philippson, die in Alexandrinern abgefaßt ist. Weit eindrucksvoller und volkstümlicher ist die dichterische Fassung der Sage durch Abraham M. Tendlau unter dem Titel „Der Golem des Hoch-Rabbi Löw", die im Stile eines gereimten Flugblattes gehalten ist. Auch der berühmte tschechische Dichter Jaroslav Vrchlicky streift in seiner Komödie „Der hohe Rabbi Löw" das Golem-Motiv; er läßt den Rabbi erzählen, er habe eine metallene Figur gefertigt, welche „durch einen Mechanismus getrieben, den Mund öffnete und menschliche Laute hören ließ"; es handelt sich hier um eine rationalistisch angelegte Automatengeschichte. Weit komplizierter in der Motivierung und Darstellung sind die modernen Golemdichtungen jüdischer und nichtjüdischer Autoren, die — wohl dem Gesetz der Serie gemäß — in den Jahren 1900 bis 1920 sehr zahlreich entstanden sind. Ein Prager Dichter, Hugo Salus, eröffnet (1903) den Reigen mit einer Ballade „Vom hohen Rabbi Löw". Ihm folgen Rudolf Lothar mit der 1904 erschienenen Dichtung „Der Golem" sowie die wirksame Golem-Erzählung „Der Diener" von Carl Baron Torresani, die das Magische des Golem-Problems zu starkem Ausdruck bringt. Der 1918 erschienene Roman „Der Golem" von Gustav Meyrink (ebenfalls ein Prager Dichter) zieht das Problem ins Mystisch-Dämonische.

Dramatisch wurde die Golem-Legende bisher von zwei Dichtern gestaltet. Artur Holitscher läßt in seinem Drama „Der Golem" (1912) dem Golem durch die Liebe zur Tochter des Rabbi Löw zum Bewußtsein kommen, daß er kein wirklicher Mensch ist; er will Mensch werden, und sein und seiner Geliebten Dasein zerbricht an diesem Wunsche. Die 1920 erschienene dramatische Legende „Der Golem", die der in New York lebende jiddische Dramatiker H. Lewik geschaffen hat, gestaltet den Stoff als das jüdische Schöpfungs- und Erlösungsmysterium, das er ja eigentlich ist; im Gang der Handlung folgt sie ziemlich genau der bereits erwähnten Schrift „Nifloët Meharal" und läßt den Golem als Retter erschaffen werden und wirken. Das Werk ist aus der Darstellung des hebräischen Theaters „Habimah" bekannt. Zu erwähnen ist auch die Verwendung des Stoffes im Film durch den bekannten Schauspieler Paul Wegener, welcher die Gestalt des Golem mimisch zu gewaltiger Wirkung brachte. Außer den hier erwähnten könnten noch etwa zwei Dutzend älterer und jüngerer Golem-Dichtungen genannt werden, die jedoch wenig originellen künstlerischen Wert haben. Aus dieser Fülle ist zu ersehen, wie stark das Mysterium vom menschlichen Schöpfungstrieb in seiner reinsten jüdischen Fassung die Phantasie befruchtet.

Literatur: Moriz Bermann: „Die Legende vom Golem" (Berlin 1885).
Jewish Encyclopaedia, Artikel „Golem" (London, 1908).
Chajim Bloch: „Der Prager Golem" (Berlin 1920).
Hans Ludwig Held: „Das Gespenst des Golem" (München 1927).

September 1929 S. S.